







HISTOIRE DU MONDE

Indo-européens et Indo-iraniens

L'Inde jusque vers 300 avant J.-C.

HISTOIRE DU MONDE

Indo-européens et Indo-iraniens
L'Inde jusque vers 300 avant J.-C.

HISTOIRE DU MONDE

PUBLIÉE

SOUS LA DIRECTION DE M. E. CAVAIGNAC

TOME III

Indo-européens et Indo-iraniens
L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.

PAR

L. DE LA VALLÉE-POUSSIN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND





PARIS

E. DE BOCCARD, ÉDITEUR

Anciennes Maisons Thorin et Fontemoing

1, RUE DE MÉDICIS, 1

1924

Dédié

à l'École Française d'Extrême-Orient

à l'occasion

de son 25e anniversaire

HISTOIRE DU MONDE

Introduction à l'Histoire de l'Inde

Notes sur les Indo-Européens et les Indo-Iraniens

CHAPITRE PREMIER

Langues indo-européennes

§ 1. — *Découverte de la parenté des langues de l'Europe et de l'Inde.*

Les Anglais attribuent à W. Jones l'honneur d'avoir découvert la parenté des langues de l'Europe et de l'Inde : « Il eut le génie d'observer que la langue sacrée de l'Inde — le sanscrit — la langue de la Perse, les langues de la Grèce et de Rome, les langues des Celtes, des Germains et des Slaves, étaient toutes étroitement apparentées ». La similitude du sanscrit et des langues classiques est frappante : « La question se posait comment expliquer cette similitude : la

Ces « notes » doivent beaucoup aux écrits de A. Meillet. Mon excellent ami, M. J. Mansion, a bien voulu lire tout ce qui s'y rencontre de grammatical, et je lui suis profondément reconnaissant.

vraie réponse fut suggérée par W. Jones, que le docteur Johnson nomme « un des plus éclairés parmi les enfants des hommes », et qui écrivit (1786) : « Si fortes sont les affinités du sanscrit, du grec et du latin qu'aucun linguiste ne peut examiner ces langues sans croire qu'elles sont issues d'une source commune qui peut-être n'existe plus. Des raisons semblables, bien que moins décisives, font supposer que le gothique et le celte, quoique mêlés avec un autre idiome, ont même origine que le sanscrit, et il se peut que le vieux perse doive être rattaché à la même famille » (Giles dans la *Cambridge History of India* de Rapson, I, p. 65) [1].

Dès longtemps les missionnaires avaient constaté la parenté du sanscrit et des langues classiques. Le P. Paulin de S. Bartholomé (Philip Wesdin, de Hoff, Basse Autriche), dans un ouvrage publié en 1791 [2],

1. Le terme « indo-européen » dans TH. YOUNG, *Quaterly Review*, 1813 ; le terme « indo-germain » employé par Klaproth, 1823 (GILES, *ibidem*). Sur W. JONES et COLEBROOKE, BARTH, *Quarante ans d'Indianisme*, III, 57 ; OLDENBERG, *Ueber Sanskritforschung* dans *Aus Indien und Iran*, 1899 (qui est bien dur pour Jones : « ein unermüdlich coquettirender Schönreder »); BENFEY, *Gesch. der Sprachwissenschaft* 1869 et WINDISCH, *Gesch. der sanskrit philologie*, 1917. — Paulin de Saint-Barthelemy, si je ne me trompe, l'appelle *praeclarus sed audax scriptor* : il identifia Wodan et Bouddha, attribua la construction des pyramides aux architectes hindous, expliqua l'Inde tantôt par l'Ancien Testament tantôt par l'Amérique du Sud : mais c'est à son initiative qu'on doit la version de Çakuntala et des lois de Manou. Il fonda la Société Asiatique (1784) depuis Société Asiatique du Bengal.

Sur les débuts de l'Indianisme, BRÉAL, *Intr. à la grammaire comparée des langues indo-européennes de Bopp*, 1875, I, p. XVI; BARTH, *Journal des Savants*, février 1900; l'excellent petit livre de G. BARONE, *Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolommeo*, Napoli, 1888. — REGNIER, *Journal des Savants*, 1860, p. 482; VINSON, *Découverte du sanscrit* dans *Revue anthropologique*, 1920, p. 258; CALAND, *Ontdekkingsgeschiedeniss van den Veda*, 1918; ZACHARIÆ, *Gott. Gel. Anz.*, 1921, p. 148; HOSTEN, *J. of Indian history*, II, p. 127 (1923).

2. *Viaggio alle Indie Orientali... da Fra Paolino da S. Bartolommeo*, Roma, 1796 ; 1re éd. 1791 ; *Voyage aux Indes Orientales...* traduit de l'Italien par M..., avec les observations de M. M. ANQUETIL DU

déclare que « la langue grecque et la samskrétane ont eu, dans le temps le plus éloigné, une même source et origine;... la langue indienne mère [des langues modernes de l'Inde], est le sanscrit (*samskrda*), c'est-à-dire langue parfaite, pleine, bien formée ;... elle est née, comme les autres, dans la Chaldée lors de la confusion des langues, et c'est à cette époque qu'il faut remonter pour expliquer l'analogie de tant de mots sanscrits avec les mots grecs et latins ; c'est que, dans l'origine, ces mots appartenaient à la tige primitive des Brahmes et des Latins, car il est évident que les Romains ne les portèrent pas dans les Indes et que les Indous ne vinrent pas en Grèce ou à Rome pour y apprendre le latin... La langue sanscrite est trop riche, trop poétique et trop parfaite pour avoir jamais été un idiome vulgaire et d'un usage général parmi le peuple. Elle porte des marques d'une langue des savants, d'une langue sacrée, liturgique et destinée à cacher au vulgaire les mystères de la religion ».

Mais le premier savant qui fit de la grammaire comparée fut le P. Cœurdoux [1] (1767) auquel on doit

PERRON, I. R. FORSTER et SILVESTRE DE SACY et une dissertation de M. ANQUETIL; *Sur la propriété individuelle et foncière dans l'Inde et en Egypte*, Paris, 1808 — *Sidharubam seu Grammatica samscridamica*, 1790, *Systema Brahmanicum, liturgicum mythologicum civile*, 1791, *Amarasinha*, 1798. *De antiquitate et affinitate linguae zendicae, samscridamicae et germanicae dissertatio*, 1798, *De latini sermonis origine et cum orientalibus linguis connexione*, 1802 (Indos veteres latine locutos fuisse, Latinos indice), *Vyacarana seu locupletissima samscridamicae linguae institutio in usum praeconum*... 1804. (D'après G. BARONE, p. 184 et suiv.). — Dans ses *Réflexions sur les mariages des Indous*, il inaugure les études de sociologie comparée ; il a des remarques plus gauches sur les rapports des dieux grecs et des dieux de l'Inde.

1. *Mémoires de l'Ac. des I. et B.-L.*, vol. 49 (1808), p. 647. — Notons que le nom du P. Coeurdoux est signalé non seulement par Bréal dans la Préface à la traduction de Bopp et par MEILLET, *Introduction à l'étude des langues indo-européennes* p. 286, mais encore dans la *Geschichte* de BENFEY, 222, 333-341 ; dans la *Science of Language* de

des remarques « du plus grand bon sens, de la plus saine critique » (Anquetil). Il connaissait surtout le sanscrit à travers le tamoul, mais assez pour signaler, non seulement les rencontres de vocabulaire, l'identité des noms de nombre, mais encore l'analogie profonde des grammaires : « Le samskroutam a, comme le grec, un singulier, un duel, un pluriel, tant dans les verbes que dans les noms ; un augment syllabique aux aoristes ; l'*alpha* privatif des Grecs y est très commun;... *touam* est une autre terminaison fort commune en Samskroutam ; elle répond à celle de *tas* en latin : *devatouam, divinitas* » — « Cette communication et cette ressemblance de termes ne peut, ce semble, être attribuée qu'à une de ces six causes : au commerce, aux sciences, au voisinage des pays, à la religion, à la domination, à une commune origine, ou à plusieurs de ces causes réunies ». On explique ainsi fort aisément comment l'Inde au-delà du Gange a été sanscritisée et brâhmanisée. Mais, pour se rendre compte des relations linguistiques de l'Inde et de l'Occident, seule est solide l'explication par une commune origine : « Les Brahmes viennent du nord ; et encore aujourd'hui, ceux qui sont nés dans des pays plus septentrionaux se regardent comme supérieurs aux méridionaux. La couleur des Brahmes est bien moins basanée que celle des autres Indiens, ce qui indique le lieu de leur origine ». « C'est de la Tartarie que je fais venir les Brahmes dans les Indes, avec la langue Samskroutane, qu'ils ont ensuite mêlée avec toutes les langues de l'Inde ».

Max Müller (p. 222, ed. de 1899) qui dit : « M. Michel Breal... vindicated for this modest missionary the credit that certainly belongs to him, of having anticipated some of the most important results of comparative philology by at least fifty years »; dans Oldenberg, *Aus Indien und Iran* (1899, p. 7).

Quant à l'origine du Samskroutam, le missionnaire, visiblement, ne veut rien dire « qui ne soit conforme à l'Écriture et à ses savants commentateurs, d'après lesquels je pourrais faire un grand mais inutile étalage de doctrine ». — Les langues furent brouillées à Babel. « Mais cette confusion fut-elle si totale qu'il ne restât point quelques mots communs à tous les nouveaux langages ?... Plusieurs termes communs restèrent dans les langues nouvelles ; un grand nombre se sont perdus par le laps du temps ; d'autres ont été défigurés à un point qu'ils ne sont plus reconnaissables. Quelques-uns ont échappé à ce naufrage, pour être aux hommes un mémorial éternel de leur commune origine et de leur antique fraternité... Japhet, fils aîné de Noé, partit des plaines de Sennaar, emmenant avec lui le tiers des hommes vers l'Occident. Ses sept enfants étaient sans doute chefs d'autant de grandes familles, dont chacune devait parler une des nouvelles langues originales, comme le *latin*, le *grec*, le *sclavon*, etc. Qu'il me soit permis d'y joindre le *samskroutam* : il mérite autant qu'aucune autre langue, vu son étendue, d'être mis au nombre des langues primitives. La supposition que je fais à présent deviendra peut-être dans la suite une réalité... Ces grandes familles, quoique séparées les unes des autres, avaient sans doute, surtout dans les commencements, beaucoup de communications entre elles. C'étaient des frères dont on se séparait pour toujours. Cette communication dut produire un mélange des langues, tel qu'il se trouve dans des pays limitrophes. On conserve sa langue, mais altérée par celle des voisins ; et voilà pourquoi il se trouve du latin et du grec dans le samskroutam et du samskroutam dans le grec et le latin. Le mélange put être augmenté par des familles particulières qui quittèrent

leurs chefs pour suivre la fortune de quelque autre... »

§ 2. — *L'indo-européen* [1].

En substance le travail des grammairiens fut de montrer que les langues dites indo-européennes sont parentes, c'est-à-dire de montrer qu'elles ne sont qu'une certaine langue primitive diversifiée par des évolutions autonomes. Telle langue peut avoir perdu presque tous les caractères de la langue mère, ou *indo-européen*, et les avoir remplacés par des caractères nouveaux : elle est cependant une langue indo-européenne parce que, de l'origine à nos jours, il n'y a pas eu solution de continuité dans l'évolution linguistique (Meillet, *Le problème de la parenté des langues*, *Linguistique historique*, 76).

Pour apprécier la légitimité et la sécurité de la méthode employée par les linguistes pour reconstruire l'indo-européen, il faut être fixé sur la nature des changements phonétiques.

A certain moment se produit une modification dans le mode d'articulation de certains phonèmes. On passe de *amo* à *aime* parce que l'articulation de *a* accentué est reportée vers la partie antérieure de la bouche : *a* accentué passe à *é* dans *amo* et dans tous les mots où il se trouve dans les mêmes conditions que dans *amo*. Tandis que le *p* continue à être prononcé *p* lorsqu'il est initial, il s'altère en espagnol et en

1. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 1re éd. 1903, 5e éd. 1922 qui diffère notablement des précédentes (Bull. SL. XXIII. 2. p. 44). — *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 1re éd. 1913, 2e éd. 1920. — *Les dialectes indo-européens*, 1908. — *Linguistique historique et linguistique générale*, 1921.

français lorsqu'il est intervocalique : sapor = *sabor*, *saveur*. « Pas de contradictions, pas de disparates. Une langue constitue un système articulatoire parfaitement cohérent... C'est qu'un changement phonétique est en réalité la transformation d'un mode articulatoire et que, par conséquent, tous les éléments du système qui comportaient le mode ancien sont atteints par la transformation » (Grammont, *Notes de phonétique générale*, *M S L.* XIX, 1916, 245). Les choses se passant ainsi, on conçoit que les langues apparentées présentent des correspondances phonétiques régulières.

Il est donc possible d'établir un tableau complet et précis des équivalences des diverses langues indo-européennes au point de vue des sons, et par conséquent de comparer leur grammaire — jeux de déclinaison, de conjugaison, de dérivation ; groupement des mots et des phrases. — On montre que les divers organismes linguistiques, parfaitement distincts, que constituent les langues indo-européennes, ont tous leur origine dans le système phonétique et grammatical d'une langue primitive. Cette langue primitive est aux langues de la famille indo-européenne ce que le latin est aux langues romanes. Nous continuons à parler latin, à parler indo-européen.

Si les sources latines avaient disparu, les savants pourraient s'assurer que tel son français correspond à tel son provençal ou espagnol ; mais pourraient-ils retracer l'histoire des diverses langues romanes au-delà des plus anciens documents de chacune d'elles ? Pourraient-ils définir le latin ? Le français est du latin évolué, mais il comporte bien des éléments phonétiques, grammaticaux, de vocabulaire, que le latin n'explique pas. — La grammaire historique des langues romanes prend, de la connaissance de la langue

mère, une précision et une sécurité qui manquera certainement à la grammaire historique des langues indo-européennes.

On peut cependant définir exactement, dans l'ensemble, la langue indo-européenne. Cette langue, telle que nous la restituons, est mieux qu'un schéma algébrique des concordances ou des équivalences constatées dans les langues qui en dérivent. Elle nous donne l'explication phonétique la plus plausible des formes divergentes attestées dans les langues filles.

A certain phonème grec, latin ou germanique, correspond, suivant des règles fixes et en tenant compte du contexte, tel phonème du slave ou de l'indien. Les concordances ainsi établies permettent de postuler pour la langue mère un phonème susceptible de se diversifier de telle ou de telle manière et que nous représenterons d'abord par un signe de convention et sans préjuger de sa véritable prononciation.

Mais celle-ci, dans des cas nombreux, n'est pas douteuse. Si, par exemple, à *s* initiale en indien, germanique, latin, etc. correspond régulièrement en grec et en iranien une aspiration (« esprit rude »), les lois générales de la phonétique, science expérimentale, veulent que l'aspiration ait remplacé, dans le grec et dans l'iranien, la sifflante primitive. L'hypothèse inverse est hors de cause. — De même, à *frater* correspondent le germanique *brother*, le zend *bratar*, le sanscrit *bhratar*, le grec φρατηρ : nous affirmons en toute sécurité que l'indo-européen prononçait *bh* (labiale sonore aspirée) qui aboutit ici à *b* (labiale sonore non aspirée), là à φ (= *ph*, labiale sourde aspirée), ailleurs à *f* (labiale spirante).

Souvent, il est vrai, nous sommes réduits à postuler, pour l'indo-européen, un phonème sur la nature duquel nous ne sommes pas fixés. Par exemple, alors

que le sanscrit répond le plus souvent par *a* à latin *a* (ago, aj-), il répond par *i* à l'*a* de *pater* et de *ita* : *pitar, iti*. Donc le son indo-européen qui donne *a* en italique pour *pater* et *ita*, n'est pas le même son qui donne le *a* de *ago*, puisque, dans l'Inde, il aboutit à *i*. Nous supposerons donc, avec F. de Saussure [1], que l'indo-européen possédait une certaine voyelle mal déterminée, susceptible de se confondre avec *a* et avec *i* ; nous représentons cette voyelle par un *e* renversé, *ə*, pur symbole des correspondances *pater-pitar*, *ita-iti*, etc., sigle conventionnel sans valeur phonétique précise.

Remarquons encore que ce ne sont pas les mêmes parties de l'appareil indo-européen qui ont été attaquées et modifiées dans les diverses langues : le vocalisme grec (α, ε, ο) est, en somme, le vocalisme indo-européen ; le vocalisme sanscrit a mêlé *a e* et *o*, mais il a gardé la voyelle *r* (*ṛ*) ; le rôle indo-européen de *i*, *y*, *u*, *w* est méconnaissable en grec, mais reste très net dans l'Inde ; l'accentuation ancienne n'existe plus en latin ; elle subsiste ailleurs [2]. — De même pour la grammaire : le sanscrit fait, de tous les verbes, des verbes en μι, le latin des verbes en ω, mais le grec et le zend distinguent les deux catégories primitives.

La tâche des linguistes est favorisée par cette circonstance que, si la grammaire romane n'a presque plus rien de la grammaire latine, plusieurs des lan-

1. *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, 1878-1879, ouvrage qui est le point de départ de la linguistique contemporaine.

2. L'enquête ne porte pas seulement sur les sons proprement dits, mais encore sur l'accentuation, le rythme, la métrique. Elle a donné des résultats très encourageants. Voir par exemple, MEILLET, *Langue grecque* 2, 103 (*les origines de la métrique grecque*), Leumann d'après *BEFEO*. 1920, IV, 158 ; MEILLET, *MSL*. XXI, 193, *JAs*. 1900, I, 267, *Génitif-accusatif en vieux slave*, p. 184.

gues indo-européennes nous sont connues à une époque où elles étaient encore du type indo-européen, notamment en ce qui concerne la flexion.

L'erreur ne fut pas grande des premiers linguistes qui saluèrent dans le sanscrit, plus exactement dans le vieil indien ou langue védique, la langue mère des autres langues indo-européennes. C'est un idiome très archaïque où sont encore d'emploi régulier des formations dont quelques traces à peine subsistent ailleurs. Presque toute la tâche des grammairiens a été de reconnaître où le grec, le latin, le zend étaient plus proches de la langue primitive [1]. Cependant il n'est pas de langue qui, sur certains points, n'ap-

1. La connaissance du sanscrit — encore que Rask soit arrivé à des conclusions très précises par l'étude presque exclusive des langues européennes — a été décisive : « Tout d'abord, le sanskrit a conservé une morphologie très archaïque et un système consonantique qui seuls permettent de se faire une idée un peu nette de ce qu'a pu être l'indo-européen et sans lesquels une foule de traits essentiels de cette langue seraient toujours restés inconnus ou mal connus. En second lieu les grammairiens de l'Inde — Panini — avaient analysé avec une précision extrême jusqu'aux détails les plus menus de la phonétique et de la grammaire de cet idiome si archaïque ». (MEILLET, *Introduction* [2], p. 387). Ils avaient, ce que la transparence étymologique de leur langue rendait facile, établi les notions de racine, de suffixe, de désinence, étudié les variations du vocalisme des racines (*guna*, « ablaut », apophonie), etc. « Il est étonnant, écrit le P. Pons (23 nov. 1740), que l'esprit humain ait pu atteindre à la perfection de l'art qui éclate dans ces grammaires. Les auteurs y ont réduit par l'analyse la plus riche langue du monde à un petit nombre d'éléments primitifs qu'on peut regarder comme le *caput mortuum* de la langue. Ces éléments ne sont par eux-mêmes d'aucun usage, ils ne signifient proprement rien ; ils ont seulement rapport à une idée, par exemple *Kru* à l'idée d'action. Les éléments secondaires qui affectent le primitif, sont les terminaisons qui le fixent à être nom ou verbe, celles selon lesquels il doit se décliner ou se conjuguer, un certain nombre de syllabes à placer entre l'élément primitif et les terminaisons, quelques prépositions, etc. A l'approche des éléments secondaires, le primitif change souvent de figure : *Kru*, par exemple, devient, selon ce qui lui est ajouté, *Kar*, *Kra*, *Kri*, *Kir*, etc. La synthèse réunit et combine tous ces éléments... C'est cet art qui a donné le nom à la langue, car *samskret* signifie *synthétique* ou *composé* » (*Lettres édifiantes et curieuses*, *Mémoires des Indes*, VIII, p. 39, Lyon, 1819).

porte sa contribution personnelle à la reconstruction de la langue mère, soit en fournissant une forme archaïque, soit en fournissant une donnée aberrante qui permettra de dégager l'inconnue.

On obtient de la sorte — en corrigeant les langues les unes par les autres et en déterminant la forme préhistorique susceptible d'expliquer les formes historiques, en appliquant les principes relatifs à l'assimilation, à la dissimilation, etc., dégagés par l'histoire des parlers modernes, — une langue qui étonne par la clarté étymologique de ses formations grammaticales, par le nombre et la délicatesse de ses flexions, par le jeu savant des éléments vocaliques des racines et des suffixes : « La flexion indo-européenne était extrêmement complexe... La flexion védique même ne donne sans doute qu'une idée très atténuée de cette complexité » (Meillet, *Linguistique historique*, p. 40). — Le P. Paulin de S. Bartholomé ne pensait pas que le sanscrit eût jamais été une langue populaire, et certain philosophe écossais décida que les brâhmanes avaient fabriqué le sanscrit avec les grammaires grecque et latine. Ne doutons pas cependant que l'indo-européen des linguistes, encore que refait sur la mesure des grammaires modernes, ne représente assez fidèlement une langue parlée.

Assez fidèlement. L'accord des diverses langues peut s'expliquer en effet de deux manières, « par l'identité du point de départ ou par le parallélisme des développements ». Les langues sœurs ou cousines ont souvent évolué dans la même direction (Meillet, *Linguistique historique*, 318) : il y a « convergence des développements linguistiques » autonomes tant au point de vue de la phonétique qu'au point de vue de la grammaire (*ibid.* 61, 43). — Ailleurs toute restitution de l'état primitif est impossible, parce qu'aucune

langue n'a conservé l'état primitif, parce que toutes ont évolué d'une manière spéciale (*ibid.* 43) : il faut poser pour l'indo-européen des formes jumelles (désinence de première personne du pluriel *mes, mos* et *men*, etc.).

§ 3. — *Evolution linguistique.*

1. « On a longtemps cru que l'indo-européen était une langue primitive : on entendait par là que la grammaire comparée permettait d'entrevoir une période « organique » où la langue se serait constituée et où sa forme se serait établie » (Meillet, *Introduction* [2] p. 27, *Linguistique historique*, 132). Bopp décrivit le travail de synthèse par lequel furent agglutinées, pour former la déclinaison et la conjugaison, les racines nominales, verbales et pronominales [1]. — On pense aujourd'hui que la langue indo-européenne constituait un système complet et achevé, que l'histoire de sa formation était pour ainsi dire close, ou du moins que la langue était parvenue comme à un stade de perfection avec le maximum de développement de ses caractéristiques essentielles : emploi libre des racines comme thèmes, multiplicité des thèmes verbaux, richesse désinentielle, etc. Les langues, au cours de leur histoire, ont souvent une période d'équilibre durant laquelle les multiples parties de la machine sont solides, durant laquelle les influences

1. « Il n'y a que le mystère des racines ou, en d'autres termes, la cause pour laquelle telle conception primitive est marquée par tel son et non par tel autre, que nous nous abstiendrons de pénétrer. A la réserve de ce seul point, nous chercherons à observer le langage en quelque sorte dans son éclosion et son développement ».

perturbatrices sont faibles. L'unité des langues indo-européennes s'explique bien si l'on suppose que ces langues sont sorties d'un indo-européen relativement fixé et unifié.

Il y a du vrai dans cette manière de voir, mais elle comporte sans doute une part d'illusion. La perfection de la langue indo-européenne, les linguistes en doivent un peu réclamer l'honneur. De même que les grammairiens indiens ont construit le sanscrit, la langue ornée, perfectionnée (*samskrta*) par les lois grammaticales comme un homme est « fait » « refait » par les sacrements (*samskāras*), de même sans doute les linguistes ont construit un indo-européen plus beau que nature. D'ailleurs la richesse et la liberté de la langue indo-européenne sont embarassantes ; elles excluent l'idée d'un usage prolongé et littéraire, elles donnent plutôt l'impression d'une morphologie non encore fixée ou fixée de manières différentes dans les différents lieux. Il semble que la conception de Bopp sur le « caractère primitif » de la langue indo-européenne puisse être reprise, en l'amendant : cette langue comporte des formations, sinon « primitives », du moins nouvelles et « récentes ». C'est ce que montre notamment l'étude de la déclinaison [1].

1. « Les formes de la déclinaison indo-européenne ont des origines multiples et diverses... Les deux cas indo-européens qui désignent purement des notions de lieu — le lieu de résidence pour le locatif, le point de départ pour l'ablatif — ne sont pas exprimés d'une manière sûre et, sans pouvoir rien prouver rigoureusement, l'on entrevoit que leurs désinences propres sont d'anciennes postpositions » (Meillet, *Du nominatif et de l'accusatif*, *MSL*. XXII, 1929, pp. 49-55 201). On constate que la langue indo-européenne n'employait pas de désinence casuelle là où la forme était claire par elle même. — L'augment, qui est un adverbe marquant le passé, n'est en usage que dans une partie restreinte du domaine indo-européen. Quelques-uns croient qu'il a été éliminé dans les langues attestées plus tardivement ; mais d'autres doutent qu'il ait été connu de tous les groupes indo-européens.

2. L'histoire des langues indo-européennes est pour une part l'histoire de l'usure du vieux phonétisme et de l'appareil grammatical. En raison de causes qu'il est parfois possible de deviner, la transformation a été tantôt lente, tantôt rapide.

Le morcellement dialectal varie singulièrement d'après les circonstances historiques et l'état social : « Alors que, sur toute l'étendue de l'empire russe, la langue est encore une presque comme au XI[e] siècle... il suffit parfois sur le domaine roman de quelques dizaines de kilomètres pour que des gens parlant leur patois local cessent de s'entendre » (Meillet, *Linguistique historique*, p. 315) — « Le slave a maintenu à peu de chose près toute la richesse en cas de la déclinaison indo-européenne, emploie encore le duel au X[e] siècle après J.-C., tandis que... l'attique même le perd tout à fait de 360 à 320 ». (p. 41). — Le védique, propriété des brâhmanes, représente un état linguistique antérieur peut-être à l'entrée dans l'Inde des tribus indo-européennes : l'école l'a fixé à jamais sous la forme faiblement évoluée du sanscrit auquel les parlers modernes empruntent, tel quel, leur vocabulaire. — Une langue, adoptée par des allogènes, subit une crise grave, tel le français mué en créole de la Réunion ou de la Martinique (p. 85) ; toute langue « impériale » évolue vite (voir ci-dessous p. 59) [1].

L'évolution linguistique est une évolution créatrice. Lorsque les altérations phonétiques — la chute des finales par exemple — ont privé les mots de leur valeur grammaticale, le sujet parlant crée de nouvelles flexions, ou bien inaugure des procédés nouveaux (prépositions, lois de disposition des mots dans la phrase, etc) qui remplacent les anciens modes d'ex-

1. Le russe fait, semble-t-il, exception.

pression. Ce travail de réparation est aussi important dans l'histoire des langues que le processus d'usure qui le rend nécessaire; mais il est plus difficile à étudier car il met en œuvre des éléments dont l'origine n'est pas claire et qui diffèrent de langue à langue. — Même une grammaire archaïque, comme la grammaire grecque, montre un grand déchet comparée à la grammaire de la langue mère; on examine avec un vif intérêt comment elle a réparé les brèches et refait, avec ce qui restait et ce qu'elle ajoute, un système en grande partie nouveau. Du côté de la syntaxe, les grammaires des langues filles ont toutes pris bien des initiatives. (Voir par exemple Meillet, *Linguistique historique*, p. 69, 159).

« Le vocabulaire turc, dans l'osmanli, est encombré de mots persans et arabes; le lexique saxon dans l'anglais est tout mêlé de mots français; cependant le turc et l'anglais ont conservé leur originalité parce qu'ils ont gardé leur grammaire. Ce n'est pas la matière qui fait les langues, c'est la forme » (Chavannes, d'après Darmesteter, *J. As.* 1895, II, 49). — Les langues, en effet, présentent moins de stabilité au point de vue du vocabulaire qu'au point de vue de la prononciation et de la grammaire: la phonétique d'une langue et son appareil grammatical sont des manières d'organismes, très réfractaires à l'influence étrangère [1] et dont l'évolution de sa nature est lente et circonscrite. Au contraire les mots étrangers sont les bienvenus dès qu'ils enrichissent ou précisent le parler; souvent ils sont imposés par toutes sortes de contacts et de pénétrations. On compte les exemples de phonèmes et de procédés grammaticaux empruntés par une langue à une autre langue, tandis

1. MEILLET, *Dialectes*, p. 138, *Linguistique historique* p. 297.

que partout les mots empruntés sont en nombre considérable, sans que pour cela les langues deviennent « mixtes » parce que les mots empruntés sont immédiatement adaptés à la langue qui les adopte [1].

Les vocabulaires des langues indo-européennes diffèrent beaucoup. A réduire le vocabulaire de la langue mère aux mots qui en faisaient certainement partie, c'est-à-dire à ceux qui figurent dans le lexique de plusieurs langues, on regardera beaucoup de mots grecs comme égéens, le bon tiers des mots germaniques comme poméraniens (?). Sans doute l'argument négatif — tel mot n'existe qu'en grec, ἄναξ, βασιλεύς, etc ; donc il a été pris par les Hellènes au vieux fond méditerranéen oriental — est d'un maniement délicat, et la preuve n'a jamais, pour un mot donné, une valeur absolue : si Ennius n'employait pas le mot *perna*, qui douterait que l'espagnol *pierna* ne soit ibère ? Mais le fait reste que, pour beaucoup de mots, l'étymologie indo-européenne proposée est arbitraire, artificielle, et que, pour un plus grand nombre, les linguistes, en dépit de leur ingéniosité à suivre les avatars des racines, n'osent proposer aucune explication (Meillet, *Langue grecque* [2], 40) [2].

1. Sur le *h* français du nord emprunté au franc, voir Meillet, *Linguistique historique*, p. 86 (A dire vrai l'explication n'est pas à l'abri de toute critique) ; sur la disparition du genre en arménien et en iranien oriental due aux habitudes du langage antérieur, *ibid.* p. 107. — Sur les langues mixtes, *ibid.* 72, 83, 85.

2. Dans un autre ordre d'idées, il est à noter que le vocabulaire indo-européen, dans ses parties les plus sûres et les plus anciennes ne se ramène pas à des racines verbales. Nous ne croyons plus que « père » signifie « protecteur », que la fille (θυγάτηρ, daughter) soit « celle qui trait » (de *duh*).

§ 4. — *Dialectes indo-européens*[1].

1. L'étude des patois montre que l'aire de développement ou de propagation de tel changement phonétique, de telle création syntactique ou de vocabulaire, est indépendante de l'aire propre à tel autre changement. Par exemple le Nord français change *c* en *ch*, *a* en *e*, *p* en *v*, et le latin *capra* devient *chèvre*. Le changement *c* > *ch*, *a* > *e*, se produit vers le sud jusqu'au Berry ; mais le changement *p* > *v* n'atteint pas cette dernière région dans laquelle on constate le changement *p* > *b* qui est propre au Sud : dans *chieb*, le berrichon a *ch* et *e* comme le Nord, mais il a *b* à l'instar du provençal *cabra*. En termes techniques, la ligne d'isoglosse *ch*, qui délimite les pays où *c* a passé a *ch*, coupe la ligne d'isoglosse *b*, qui délimite les pays ou *p* a passé à *b*. Le domaine de la variation dialectale *c* > *ch* ne coïncide pas avec le domaine de la variation dialectale *p* > *v*.

Les diverses langues indo-européennes sont entre elles à bien des égards comme les patois et dialectes des langues modernes, et on peut tracer dans le domaine indo-européen un grand nombre de lignes d'isoglosse qui s'entrecroisent.

Par exemple, au vieux *k* indo-européen correspondent régulièrement une sifflante, *ç*, en indo-iranien, en slave, en baltique, en arménien, en albanais, et un *k* en italique, en grec, en celtique, en germa-

1. La théorie des dialectes indo-européens est exposée dans A. MEILLET, *Les dialectes indo-européens*, 1908, qui en signale les premières ébauches (JOH. SCHMIDT, 1872, « *théorie des ondes* » ; KRETSCHMER ; SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, H. HIRT, *Die Indogermanen*).

nique, en illyrien: d'une part, les langues orientales dans lesquelles le mot qui signifie « cent » est du type sanscrit *çatam*; d'autre part, les langues occidentales où ce mot est du type latin *kentum*. Soit une première ligne qui permet de supposer des dialectes indo-européens *çatam* et des dialectes indo-européens *kentum*. — ă et ŏ indo-européens restent distincts en celtique, en italique, en grec et en arménien ; en germanique, en albanais, en baltique, en indo-iranien, ils se confondent sous la forme ă ; en slave, ils se confondent sous la forme ŏ. Soit une seconde ligne d'isoglosse qui coupe la première.

Les langues indo-européennes montrent de la sorte des affinités différentes et constituent des groupes distincts suivant qu'on examine tel ou tel point de la phonétique. Dans plusieurs cas, les langues de *çatam* vont ensemble; dans d'autres, l'indien et l'iranien sont isolés ; parfois même une ligne d'isoglosse passe entre l'indien et l'iranien ; le baltique et le slave, le celte et l'italique ont des rapports étroits ; sur des points importants, le grec, l'arménien, l'indo-iranien se distinguent de toutes les autres langues. On citera, comme un exemple caractéristique, le fait que ces trois dernières langues sont les seules à connaître l'augment, — car les variations concordantes se reconnaissent dans la morphologie comme dans la phonétique; par contre, au σι du locatif grec correspond un *su* indo-iranien, slave, balte, et les autres langues n'ont rien de pareil.

L'interprétation de ces faits est délicate. Bien souvent deux langues ont évolué tardivement dans le même sens, à l'exclusion des autres langues, — ainsi l'iranien et le grec ont remplacé *s* initiale par une aspiration (esprit rude), et de cet accord on ne peut conclure qu'une variation dialectale $s > h$ se soit ma-

nifestée en indo-européen. De même l'arménien a, comme le germanique, mais plus restreinte dans son domaine, une loi de Rask ou de Grimm.

Un bel exemple montre comment il faut entendre, dans plusieurs cas, la « convergence » des modifications phonétiques autonomes et le développement des particularités dialectales. — On ne peut pas affirmer, sans commentaires, que l'indo-européen était divisé en deux groupes de parlers, dialectes occidentaux qui prononçaient *k* et dialectes orientaux qui prononçaient *ç*. Ce que nous savons, c'est que, et sans doute de bonne heure, dès la période de l'indo-européen commun, se manifesta dans les dialectes orientaux « une tendance à rassembler les articulations vers le milieu de la voute palatine ». Les sons articulés dans le fond de la bouche tendaient à se prononcer, non plus vers le voile du palais, mais plutôt contre la partie dure du palais : ils tendaient à avancer ; les autres sons tendaient à reculer. Cette tendance atteignit à des époques diverses et dans une mesure inégale suivant les langues, un grand nombre des phonèmes dont le point d'articulation est susceptible de déplacement. Les labiales (*b bh p ph*) y échappent ; mais *t* peut se prononcer, soit en plaçant la langue entre les dents, soit en la relevant vers la racine des dents : tous les *t* sanscrits sont ainsi prononcés ; la gutturale est produite par le rapprochement de la langue et du palais : le point de contact aura lieu en un point quelconque du palais. La tendance à rassembler vers le centre l'articulation des gutturales explique comment l'indo-iranien, le slave, le baltique, l'arménien, l'albanais répondent au *k* de κλέος « gloire », irlandais *clu* « gloire », par des sons mouillés qui aboutissent à des sifflantes : *çravas*, « gloire », zend et slave *sravah-slovo* « parole ». — De même pour les voyelles. A ŏ

(sans doute « ouvert », comme dans « ocre ») se substitue *ă*, qui n'est que *o* « avancé », prononcé contre le palais ; à *ĕ* se substitue *ă*, qui n'est que *e* « reculé »[1].

Qu'on ne puisse pas postuler, pour l'indo-européen commun, des dialectes où cette tendance aurait abouti à modifier nettement le vocalisme, cela résulte du fait que, tandis que l'indo-iranien transforment *ŏ* et *ĕ* en *ă*, l'arménien conserve *o* et *e* — mais il « rassemble » les consonnes au palais ; — le slave, le baltique et l'albanais conservent *e*; le germanique, exempt de toute autre trace de palatalisation, change *ŏ* en *ă* ; le koutchéen, isolé, change *o* en *e*.

Une grande réserve est donc de mise[2]. Mais nous tenons pour acquis que l'indo-européen, parlé sur un territoire assez vaste par des tribus dont les liens n'étaient pas très étroits, fut scindé en dialectes diversement séparés par des lignes d'isoglosse. « L'indo-européen se composait, dès avant la séparation, de parlers

1. M. Grammont, *Notes de phonétique générale*, *MSL.* XIX (1916), 246. — Sous les « lois phonétiques » qui n'avaient rien d'une loi, n'étant que le schéma des changements phonétiques réguliers, M. Grammont nous apprend à distinguer les causes. L'étude de ces causes, de caractère très général, — tendance à la palatalisation, à la dissimilation, etc., — confère à la linguistique, très longtemps simple description, un caractère savant et philosophique.

2. Il y a des difficultés. La plus nette des lignes d'isoglosse est celle des gutturales ; or l'albanais (Pedersen, *K. Z.* 36, 277-340) semble avoir un traitement différent de celui du groupe *satem* dans lequel on le fait rentrer d'ordinaire; les difficultés que présentent le slave et le lithuanien ne sont pas expliquées (AGRELL, *Die Entwicklung der idg. palatalen*..., Lunds, 1918). L'écart chronologique enlève beaucoup de leur portée historique à d'autres lignes d'isoglosse: il se peut que i-eur. *o* = indo-iranien *a* n'ait aucun rapport avec i-eur *o* = germ. *a* (règle moins générale car il subsiste des traces d'*o* devant *m*), qui est attesté seulement après l'ère chrétienne. — La théorie des dialectes indo-européens repose sur le raisonnement qui suit : théoriquement, l'indo-européen a comporté des dialectes ; nous constatons des divergences qui se groupent sans trop d'effort selon l'aire géographique actuelle des parlers indo-européens ; ces divergences sont les restes des anciennes divergences dialectales (D'après des notes de M. J. Mansion).

déjà fortement différenciés... ces parlers occupaient une aire où les innovations linguistiques avaient lieu d'une manière indépendante sur des domaines contigus, sans qu'il y eut nulle part une limite qui séparât entièrement certains groupes de certains autres »[1].

Ainsi se trouve confirmée la conjecture du Père Coeurdoux : le grec et le sanscrit, pense-t-il, viennent d'un fond commun ; en outre, il y a des formes grecques en sanscrit et des formes sanscrites en grec. Nous disons aujourd'hui, avec plus de précision, que la vieille langue commune comprenait des zones où certaines innovations, certains changements, restèrent enfermés. Par exemple, l'augment — c'est-à-dire la préfixation normale d'un adverbe de temps à des formes verbales qui, par leurs seules désinences, indiquaient le passé — est une innovation née dans une de ces zones et qui atteignit les dialectes destinés, une fois isolés, à devenir le grec, l'arménien, l'iranien-sanscrit.

A l'époque où M. A. Meillet établissait les fondements solides de cette doctrine, doctrine d'ordre purement linguistique — il insistait sur ce point — la répartition géographique des langues indo-européennes connues correspondait, à peu près exactement, aux affinités démontrées par la grammaire. Les langues enfermées, ou à peu près, dans les mêmes lignes d'isoglosse, sont aussi celles qui, dès la plus haute antiquité connue, sont parlées par des tribus ou des nations voisines : grec, italo-celtique, germanique, balto-slave, iranien-sanscrit, iranien, grec, avec une place entre slave, iranien et grec pour l'albanais et l'arménien. Le schéma dressé d'après la grammaire concordait avec le schéma géographique : l'arbre indo-européen évoquait l'idée d'un *ficus indica* aux branches

1. Meillet, *Linguistique historique*, 111 ; *Introduction* ², 31, 32 ; *Langue grecque* ², 71.

maîtresses non entrecroisées. D'où une indication d'ordre historique fort intéressante : quand l'unité indo-européenne se brisa, « quand des colons ou des conquérants sont allés occuper des domaines nouveaux auxquels ils ont imposé leur langue, il n'y a pas eu dislocation dans la disposition primitive des langues, il y a eu rayonnement en partant du domaine primitivement occupé ; mais lors de ce rayonnement rien n'indique que les anciens parlers aient chevauché les uns sur les autres et interverti leurs places respectives » (p. 135).

2. Mais l'invraisemblable arriva : « Il n'y a pas de langue, attestée à date ancienne ou moderne, qui puisse être ajoutée au groupe indo-européen ; rien non plus ne fait prévoir la découverte de textes plus anciens des dialectes déja connus... seule une trouvaille d'espèce inattendue pourrait apporter des faits qui renouvellent l'idée qu'on se fait de l'indo-européen ; il ne vient plus à la grammaire comparée des langues indo-européennes de matériaux vraiment neufs » (Meillet, *Introduction*, 410). Or les fouilles du Turkestan ont apporté aux linguistes des matériaux tout à fait neufs, une langue inconnue, qui ne renouvelle pas la conception de l'indo-européen, mais qui se loge assez mal sur la carte des dialectes.

Cette langue, que plusieurs appellent *tokharien*[1] — mais ce nom comporte certaines vues historiques qui ne sont pas démontrées — fut parlée depuis les environs de l'ère chrétienne au moins jusqu'au xe siècle dans les oasis méridionaux et septentrionaux du Bogdo-ola au nord du Lob, dans le pays Koutcha-Turfan. Nous la nommerons *koutchéen*. Elle fut

1. A. Meillet, *Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale*, p. 7, 10. — S. Lévi, *Le « Tokharien B » langue de Koutcha*, *J. As.* 1913, II, 311-380 — Nous aurons à étudier le problème dans la deuxième partie de cette histoire.

recouverte par le turc, il y a mille ans, sans laisser aucune trace dans les parlers modernes. Elle atteste l'existence au cœur de l'Asie, à une époque très haute, d'un idiome indo-européen qui, loin de se rapprocher du groupe oriental, langues de *çatam*, et notamment du groupe indo-iranien-scythique avec lequel il n'a aucune ressemblance, se classe avec les langues de *centum* (traitement des gutturales) : « Certains traits rappellent les langues occidentales, et en particulier l'italo-celtique : le tokharien est, avec l'italo-celtique, la seule langue à présenter des formes médio-passives caractérisés par un *r* final ; de même que l'on dit en latin *nascitur*, on dit en tokharien B *cmetar* « il naît » ;... par d'autres traits, ainsi par ses nombreux participes et abstraits en *l*, le tokharien rappelle plutôt le slave et l'arménien... »

Les isoglosses établies pour les autres langues indo-européennes sont donc brouillées en ce qui regarde le koutchéen. Celui-ci d'ailleurs présente des caractères particuliers qu'on peut expliquer, provisoirement, par l'état d'usure où il est parvenu à l'époque où nous le connaissons : « Il n'a pas dû être fixé sous la forme qu'on en possède avant le début de l'ère chrétienne » ; les finales de mot indo-européennes y sont tombées, comme dans les langues modernes de l'Europe ; et il s'est refait de toutes pièces une déclinaison.

3. Nous ne pouvons enfin ignorer une jeune philologie, la philologie hittite. S'il faut admettre les conclusions, encore provisoires et fragiles, des plus notables de ses représentants, le problème de l'indo-européen se trouve singulièrement élargi, reculé dans le passé, compliqué à tout point de vue.

Faut-il croire avec MM. Fossey (1909), Holma (1916), Hrozny (1916), Cumont (1917), Marstrander (1919), que le hittite est une langue indo-européenne ? Devons-

nous avec MM. Sayce, Herbig, Bartholomæ, Bork, Jensen (1920), Bloomfied, Prince (1921), penser que le hittite appartient au groupe « asianique » ou au groupe caucasique, mais qu'il a subi de fortes influences indo-européennes? Les savants distinguent d'ailleurs diverses couches de hittite : le hittite proprement dit, le dialecte officiel de Kanesk (Cappadoce), qui serait indo-européen, et le proto-hittite où les traces d'indo-européen seraient nulles.

Un ignorant est mal placé pour trancher le problème. Il lui est interdit de s'assurer si les déchiffrements proposés sont exacts. — Si M. Hrozny ne se trompe pas en reconnaissant en hittite une déclinaination nominale de six cas comparable phonétiquement à la déclinaison indo-européenne, en déterminant les désinences verbales *mi* et *i*, *si*, *t*, *ueni*, *teni* et *er*, en affirmant que l'addition d'un suffixe *ki*, *kid*, donne une valeur indéfinie aux interrogatifs *kuis, kuid*, nous avons dans le hittite plusieurs fragments d'excellent latin-sanscrit. Le cadre de la langue serait indo-européen, mais le vocabulaire n'est pas indo-européen : c'est en vain que M. Hrozny compare *eku* « boire » avec *aqua* « eau ». — Donc, à accepter les lectures qu'on nous propose — hélas ! sans unanimité — un clan de langue indo-européenne[2] s'est installé, en pays proto-hittite, a adopté la langue de ce pays, mais a prêté aux verbes et aux noms proto-

1. G. Contenau, *Essai de bibliographie hittite*, 1922, qui contient un « Tableau des études hittites ». — Voir Maspero dans *RHR*, 1898, II, 369. — L'hypothèse du hittite indo-européen est ancienne : « Il est maintenant hors de doute que le peuple hittite fait partie de la famille indo-germanique ». (Fossey, *J. des savants*, 1909, p. 315). — Sur les recherches de Hrozny et Forrer, voir les articles très clairs de A. H. Sayce dans *JRAS*. 1920, 49-83, 1922, 537. — Dernier avis autorisé : « l'affirmation que le hittite serait indo-européen paraît bien aventurée ; elle a été contestée par la plupart de ceux qui ont examiné les documents », Meillet, *Linguistique historique* (1921), p. 99, note.

2. Voir ci-dessous, p. 80.

hittites les désinences auxquelles il était habitué. De même le moyen-âge a latinisé des mots germaniques, les pandits ont sanscritisé des mots dravidiens. — On ne connaît pas d'exemples de ce procédé poussé aussi loin, jusqu'à l'abandon quasi-complet ou complet du lexique natif associé à la merveilleuse conservation de la morphologie.

M. Sayce, qui n'admet pas avec MM. Hrozny et autres le caractère indo-européen du hittite, croit que la flexion indo-européenne vient du hittite : « Ce n'est ni en Europe, ni en Asie centrale, que les langues indo-européennes ont pris leurs formes maîtresses, mais bien en Asie-Mineure. C'est là que le bronze a probablement été découvert ; c'est de là que l'usage du fer s'est répandu dans le monde oriental : ce pays était, comme aujourd'hui le Caucase, un rendez-vous primitif des langues, a *primaeval meeting place of languages*. Nous savons qu'une partie considérable du vocabulaire grec vient de l'Asie-Mineure : libre à nous de croire que, tout autant, la grammaire grecque y a pris forme. L'hexamètre même, qui suppose une longue période de développement artificiel, apparaît d'abord sur sol asianique. Et ce qui est vrai du grec doit être vrai des autres langues indo-européennes. »

Je suis, pour ma part, convaincu que les linguistes arriveront à nous instruire sur la préhistoire de l'indo-européen. Et je prends volontiers au sérieux l'hypothèse des origines hittites ou sumériennes de nos langues[1] : il faut bien que l'indo-européen soit la forme évoluée d'une certaine langue dont nous ne savons encore rien. Mais les arguments d'ordre romanesque et pseudo-historique, tels ceux de M. Sayce, font une impression fâcheuse.

1. H. Möller de l'Université de Copenhague, *Semitisch und Indogermanisch* (1907), a de bonnes remarques (*JRAS*. 1908, p. 1199).

CHAPITRE II

« Indo-européens »

§ 1. — *Le peuple indo-européen.*

Prenant point d'appui, d'abord et presque exclusivement sur la linguistique et les documents littéraires (Veda, Homère, etc.), ensuite sur les résultats que sont supposés fournir la paléontologie, l'ethnographie et le folklore, les savants ont décrit, avec des détails, les gens qui parlèrent la langue mère. Ils ont défini leur race, leur habitat, leur époque, leur civilisation ; ils ont construit une mythologie, une religion, une sociologie indo-européenne ; ils ont supputé la succession et calculé les détours des migrations.

1. Sigmund Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, 1913 (voir J. Mansion dans *Muséon*, 1914, p· 94) *La question du pays d'origine des Indo-Européens, Scientia*, 1913, 304-313 ; *Indogermanen und Germanen*, Halle, 1914, pp. 76, et avec variantes, dans *Z. für den deutschen Unterricht*, 1914 ; *Das Arierproblem, Socrates*, 1915, 417-432 ; *Archäologie und Indogermanenproblem, Deutschen Ges. für Anthropologie*, 1916, n° 10-12. — Un des arguments de S. Feist est la mutation des consonnes germaniques, qu'il a étudiée dans de nombreux articles des *Beitr. zur Gesch. der deutschen Sprache* et qui ne démontre rien.

Winternitz, *Was wissen wir von Indo germanen?*, 1903.

Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 2e partie, 1909, p. 755-

Personne ne croit aujourd'hui que les langues de l'Occident dérivent du sanscrit, et on a abandonné, peut-être sans raison décisive, les vues qui attribuaient au peuple primitif la plupart des caractères et des idées attestés par l'Iran et l'Inde. La doctrine qui remplaça l'hypothèse âryenne ou indo-iranienne au bénéfice de l'Europe septentrionale, au bénéfice des Germains de Tacite identifiés avec les Indo-européens, est aujourd'hui caduque. Mais pour s'être détournée de plusieurs sentiers erronés, l'enquête ne paraît pas être très fructueuse ni très sage. Elle a été, elle est encore trop ambitieuse ; elle n'hésite pas à édifier des conclusions lourdes sur des déductions philologiques ou historiques de base bien étroite.

1. Il y a une question préalable dont les termes mêmes sont difficiles à poser. Nous parlons des Indo-européens ; mais admettons-nous qu'ait existé, dans un lieu et à une époque à déterminer ou indéterminable, une nation indo-européenne ? Admettons-nous que cette nation indo-européenne fut constituée par une race ? Comment doit-on concevoir l'expansion des langues indo-européennes ?

On sait de quelles réserves il faut à notre avis entourer cette double affirmation qu'il a existé une langue indo-européenne et que nous connaissons cette

803, *die Indogermanen* ; 804-838, *die Stamme der Arien* ; et aussi, 577, 615 (Hittites, etc.) O. Schrader, *Reallexikon der indo-germanische Sprache*, 1901 ; *Sprachvergleichung und Urgeschitche*. 1906. Van den Gheyn, *le berceau des Aryas*, 1881, *Origine européenne des Aryas*, Bruxelles, 1885.

J. Mansion, *Pays d'origine des Indo-Européens*, (*Revue Questions Scientifiques*, Bruxelles, 1911).

A. Carnoy, *Les Indo-Européens, préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe*, Louvain, 1921. Hirt, *Die Indogermanen, ihre Verbreitung, Heimat und Kultur*, 1905-1907. P. Giles dans *Rapson*, 65-76.

Cavaignac, *Yavan*, 30-37, 207-289. — H. H. Bender, *Home of the Indo-Europeans*, Princeton, 1922.

langue. Les documents établissent que, à une époque reculée, des peuples très divers de race et de civilisation possédaient une phonétique et une grammaire commune, et des éléments communs de vocabulaire: rien de plus. Il se peut que plusieurs des langues indo-européennes soient indo-européennes au même titre que le créole est latin. — Cependant le plus prudent des linguistes admet que la langue indo-européenne étant, comme toutes les langues, un véritable organisme, « il y a eu une nation pour créer cette unité. Car l'expérience prouve que si une langue commune peut survivre à la rupture d'une unité nationale, il faut une certaine unité — unité politique ou du moins unité de civilisation — pour constituer une langue commune » [1]. — Il est difficile de se passer de l'hypothèse d'une « nation indo-européenne »; il est difficile de nier cette hypothèse dès qu'on admet une langue commune indo-européenne.

Mais cette langue commune, fractionnée en dialectes, peut-être fort mal sue par plusieurs des clans qui la parlaient, groupait sans doute des tribus différentes de race et de civilisation : « La nation indo-européenne peut du reste avoir compris des races distinctes, soit que ces races se soient juxtaposées les unes aux autres, soit qu'il y ait eu mélange. La notion de race ne se confond ni avec celle de nation ni avec celle de langue » (Meillet, *loc. laud.*). « Il est bien possible que les Indo-européens primitifs formaient déjà un mélange de types différents unis par les liens d'une langue et d'une culture identiques » (S. Feist, *Scientia*, 1913, p. 307).

1. MEILLET, *Langue grecque* [2], p. 8. — Sur ce que c'est qu'une « langue commune », et sur l'histoire du grec, qui éclaire l'histoire probable de l'indo-européen, cet ouvrage est instructif autant que neuf.

2. Tout le monde reconnaît que l'unité de langue ne comporte pas unité de race et unité de civilisation : il y a des Indiens qui parlent portugais et qui n'ont pas dans les veines une goutte de sang européen. — Mais c'est du bout des lèvres qu'on approuve cet axiome, car les choses ne vont pas de cire. En fait, que nous envisagions la diffusion des langues impériales (latin ou perse achéménide), la diffusion d'une langue de civilisation (langue âryenne dans l'Inde), la diffusion des langues germaniques en Europe, nous sommes portés à admettre, au point de départ, un noyau linguistique et ethnique assez homogène.

a. Les Indo-européens sont peut-être à l'égard des tribus ou nations de langue indo-européenne ce que les Latins de Romulus ou des Douze Tables sont à l'égard des nations de langue romane. La langue romane s'explique par un Latium où une race et une langue se constituent, par un Empire fondé sur cette race et qui impose cette langue, transformée par son extension même, à un grand nombre de peuples allogènes et allolales. — Dira-t-on que l'histoire ne sait rien d'un empire indo-européen ? Elle connaît des « empires » du style scythe ou mongol.

b. A l'époque de César l'expansion des langues germaniques a commencé depuis longtemps ; les incursions des Cimbres et des Teutons en marquent le progrès ; mais les Germains viennent à peine d'atteindre le Rhin ; le sud de l'Allemagne, la Suisse et l'Autriche sont encore en dehors de leur domaine. Les grandes invasions des siècles suivants portent les langues germaines sur la Mer Noire, en Afrique, en Gaule, en Grande-Bretagne ; plusieurs périssent dans la tourmente : groupe oriental gothique, vandale, burgonde ; d'autres subsistent et des territoires lin-

guistiques — le balte, le slave, le celte, le hongrois — se trouvent partiellement recouverts. — On paraît d'accord pour croire que les conquérants de langue germanique appartenaient au même type ethnique; on place le berceau de cette langue sur un territoire assez exigu, vers la Baltique (rive scandinave ou méridionale); on admet qu'il se forma d'abord une race germanique dans cette région, soit pure, soit métissée.

3. Quels furent les caractères du premier noyau indo-européen, nous n'en savons rien. Les langues indo-européennes sont parlées par des blancs qui ne sont ni des Sémites ni des Mongols. Plus de précision est impossible.

Peut-on déterminer la race de ce premier noyau en fixant d'abord la région où il se forma et se développa ? Nous examinerons les solutions qu'on a proposées à ce sujet. Disons tout de suite que la thèse des ethnographes allemands : « Les Indo-germains sont les Germains », « Les Indo-germains furent une race blonde et de haute taille, aux yeux bleus et au crâne allongé », a été détruite par M. Sigmund Feist. Il fait valoir bien des raisons d'inégale valeur, et met les Germains hors de cause : les Indo-européens ne sont pas des Germains, les Germains ne sont pas indo-européens. Race autochtone, établie dès le début des temps néo-lithiques dans l'habitat qu'ils occupent plus tard au sud de la Baltique, les Proto-germains ont oublié leur langue ; ils ont appris, avant la domination celte (VIe-Ve siècle avant J.-C.), un dialecte indo-européen que leur imposèrent des tribus de l'Europe centrale dont les traces sont perdues. Ainsi seulement peuvent s'expliquer, par le vocabulaire et les habitudes linguistiques des Proto-germains, les caractères qui isolent le germanique parmi les langues indo-euro-

péennes. — L'auteur s'exprime d'ailleurs avec une louable modestie : « Mes idées ne sont que des suppositions qu'on n'arrivera pas à rendre plus que vraisemblables ».

Ces suppositions sont en effet très vraisemblables, non pas à les considérer dans le détail, mais à les ramener à leur principe. L'évolution si différemment hâtée des langues indo-européennes s'explique certainement par l'action de facteurs divers : parmi ces facteurs d'une rapide et profonde altération, un des principaux est la présence, à côté ou en dessous d'une langue indo-européenne, d'une langue étrangère. Le gothique n'est qu'à moitié une langue indo-européenne : de même le grec, le bengali. — Avec le germanique le lituanien fait contraste saisissant : sans qu'il ait été fixé par une littérature écrite et conservé par une tradition sacerdotale, le lituanien est, à plusieurs égards, aussi indo-européen que la langue védique (de 1500 à 2000 avant notre ère). Cette étonnante préservation des parties les plus délicates de la phonétique ancienne n'est-elle pas due au fait que le lituanien fut parlé, non par des allolales conquis ou assimilés, mais par les gens qui le parlèrent d'abord ? — On conçoit que plusieurs linguistes tirent les Indo-européens de ce côté-là.

§ 2. — *Lieu d'origine des langues indo-européennes.*

On détermine l'habitat des Indo-européens par l'examen des mots communs aux divers peuples et qui comportent une indication géographique. On tire parti de la distribution locale des langues. On remonte aussi haut qu'il est possible le cours de l'histoire et on devine la marche probable des invasions.

L'Asie d'abord, et une Asie point trop éloignée de l'Inde et de l'Iran, la Bactriane par exemple, eut de chauds partisans. Quand il fut avéré que les langues européennes sont les cousines et non pas les filles du sanscrit, on transporta le « berceau » en Europe, en Germanie, en vertu de l'identification de l'Indo-européen avec le Germain : Arldt décrit l'histoire des migrations indo-européennes sous le titre *Germanische Völkerwellen* (1917); en Scandinavie-pays baltique; dans la Russie méridionale (Dniester-Mer Noire); plus récemment, dans les plaines de la Hongrie (P. Giles, 1920), et, à la suite de la découverte du koutchéen, très loin vers l'est, dans le Turkestan chinois, dans le Kan-sou même. L'Asie Mineure et l'Iran ont aussi des partisans.

Les anciennes démonstrations sont enfantines. Les plus modernes doivent leur prestige à la nouveauté et au bruit de fouilles sensationnelles. A dire vrai, le nombre des données dont nous disposons, dont aucune n'a un caractère décisif, rend plus difficile la solution du problème.

1. Professons grand respect pour l'opinion qui place le « berceau » dans le nord : les noms d'arbre ; le fait constant que, en Europe, les migrations (Celtes, Germains) ont eu lieu du nord au sud, « donnent lieu de croire que les populations qui parlaient l'indo-européen commun occupaient un domaine situé dans une région plutôt septentrionale, soit en Europe soit à la limite de l'Europe et de l'Asie, peut-être dans une région voisine de la Baltique par exemple. Aucune donnée connue ne contredit cette localisation, du reste très vague, et peut être encore trop précise ». (Meillet, *Langue grecque* [2], p. 8-9). Trop précise, en effet, car le mouvement de l'est vers l'ouest parait aussi normal que le mouvement du nord au sud, et l'Asie est aussi vraisemblable que la Baltique.

Il y a, en faveur de l'hypothèse septentrionale, européenne, austro-hongroise, des arguments intéressants.

« L'indo-européen a sûrement eu un nom du « bouleau » qui s'est maintenu en sanscrit, dans des dialectes iraniens, en slave, en lituanien, en germanique : or le bouleau ne prospère que dans des pays à température peu élevée et où l'humidité est suffisante ». Le mot a disparu en grec, faute d'emploi ; « en latin, on a un mot peut-être apparenté, mais qui a servi à désigner un autre arbre, le « frêne », *fraxinus farnus* » (Meillet, *Langue grecque*, p. 12 et *MSL.* XXI, 48). — Il est moins certain que le hêtre ait un nom commun en indo-européen (Feist, p. 495). — Par contre, « la seule boisson fermentée dont les restes conservés de la langue indiquent l'existence est l'hydromel ». La vigne et le vin sont inconnus de l'indo-européen (Meillet, *Les noms du vin et de l'huile, MSL.* XV, 161 ; *Linguistique historique*, 297). — L'italo-celtique, le germanique et le slave ont un mot commun pour « mer », qui manque ailleurs ; donc les tribus indo-européennes ne connaissaient pas la mer (Giles dans *Rapson*, p. 67).

Le Dr Giles a tiré du hêtre, associé aux autres indices, le cheval, le veau, l'orge, des conclusions très précises. — Le hêtre ne pousse pas à l'est d'une ligne tirée de Königsberg à Sébastopol et de là droit au sud à travers l'Asie Mineure. L'Allemagne ne convient pas car elle était un pays de grandes forêts : « Aucune contrée ne présentant pas une grande variété de caractères géographiques ne peut avoir été l'habitat du cheval et de la vache. Le cheval est un enfant de la plaine ouverte ; le poulain, dès le début, est capable de courir à côté de sa mère et l'accompagne toujours dans ses allées et venues. Le veau, au contraire, est d'abord faible ; incapable de marcher et de voir distinctement

sa route, il faut que la vache le cache dans les broussailles pendant qu'elle va chercher un bon pâturage. On se demandera s'il est, en Europe, une province où les terrains de culture et de pâture soient multiples et entremêlés, qui combine les plaines basses propices à l'agriculture avec des plateaux herbeux bons aux troupeaux, et qui porte tous les arbres dont nous avons parlé ? Oui, apparemment, il y a un pays qui répond à cette définition, et il n'y en a qu'un seul : le pays fermé à l'est par les Carpathes, au sud par les Balkans... C'est un pays fertile, bien arrosé, qui offre de grandes plaines à grains, des steppes excellentes pour le cheval, des pâturages pour les moutons. Les forêts des montagnes qui l'entourent fournissent d'excellents glands pour le porc sauvage ou domestiqué. Le hêtre, qui disparaît plus au sud, y croît, ainsi que les autres grands arbres forestiers. Ce pays est assez grand pour nourrir une population très considérable : vraisemblablement, aux temps primitifs, l'émigration n'eut lieu que sous la pression d'une nécessité absolue, car ce pays est si bien fermé de toutes parts par de hautes montagnes que, même à des époques postérieures, on n'en sortait pas aisément. Si les plaines du Danube moyen furent l'habitat primitif des Vîrôs [1] — et, chose curieuse, on n'a jamais fait cette hypothèse qui répond à un si grand nombre des données du problème — on peut aisément comprendre le développement géographique des langues indo-germaniques ». M. Giles étudie la route probable des tribus orientales : lorsqu'on place l'habitat ancien dans les steppes de la Russie méridionale, on les fait passer au nord de la Mer Noire, puis, soit au nord de la Caspienne, soit à travers le Caucase.

1. P. Giles donne aux Indo-européens le nom de Vīrôs qui est le pluriel du prototype de latin *vir* et de sanscrit *vīra* « héros ».

Mais les conditions géographiques rendaient la route septentrionale bien peu propice à des hommes primitifs voyageant avec leurs familles, leurs moutons et leurs troupeaux : la Caspienne était plus grande, etc. ; le Caucase aussi formait barrière.

Croyons plutôt que les Indo-européens suivirent le chemin par où ont passé tant d'invasions aux temps historiques : le Bosphore, les rives fertiles de la Mer Noire, sud du lac de Van, lac d'Ourmi, route de Tabriz à Téhéran, Méched et Hérat. Les vagues se succédèrent : Indo-iraniens, Arméniens, Phrygiens, etc. Aux temps historiques, les Galates suivirent le même chemin. L'antique passage des premiers colons ou conquérants indo-européens en Asie est attesté par les découvertes de Boghaz-Keui (Giles dans *Rapson*, 68). (Voir ci-dessous, p. 80).

— 2. La découverte du koutchéen (ci-dessus, p. 22) a impressionné les amateurs de préhistoire. Ed. Meyer écrit : « La vieille opinion qui fait venir de l'Asie les Indo-germains a repris de la force. Nous devons même admettre, pour l'habitat des Indo-germains, des groupes à langue *çatam* ou à langue *centum*, la possibilité d'une situation plus éloignée vers l'est qu'on ne le supposait : ils seraient, comme au cours de l'histoire les Huns, les Turcs et les Mongols, venus du grand plateau du centre de l'Asie. L'analogie des anciens modes de sépulture âryens et mongols s'expliquerait ainsi. Les peuples *centum* et une partie des peuples *çatam* auraient poussé vers l'occident à travers les steppes de l'Aral et de la Caspienne ; une autre partie des peuples *çatam*, les Indo-iraniens, aurait tourné vers le sud ; tandis que leurs parents, les nomades scythes et autres, se développaient dans la steppe après eux. Une fraction des peuples *centum*, restée en arrière, survit dans les Tochariens. Nous sommes loin de pouvoir présenter

ces vues comme tant soit peu assurées... » (*Geschichte des Altertums*, I. 1. § 569).

Il semble bien, en effet, que l'hypothèse du « berceau » asiatique retrouve des partisans.

Les Indo-européens sont les derniers venus en Gaule, en Italie, dans la péninsule balkanique. Les Ouashasha de Ramsès III (vers l'an mille) sont les Osques (?); les Akaiouasha sont les Ἀχαιοί, Achivi, et probablement des Achéens hellènes qui parlaient le dialecte arcado-cyprien (Meillet, *Langue grecque* [2], 59) [1]. Mais c'est à une époque antérieure de plusieurs siècles que s'affirme en Asie, en Asie Mineure et sur les plateaux iraniens, la présence de clans de langue indo-européenne, la présence des Aryas ou Indo-iraniens. C'est là un fait à considérer (Voir ci-dessous p. 79).

3. Il faut quelque candeur pour attribuer aux hypothèses ci-dessus décrites, et à plusieurs autres, une grande valeur. Elles sont amusantes, ingénieuses, sagaces, plausibles même ; elles s'ornent d'observations de détail qui ont leur prix. Mais quelle belle et plausible histoire de la latinité écririons-nous si nous avions pour source unique les dialectes romans ? On placerait le berceau dans la forte Etrurie ou dans la plaine du Pô; on croirait que les Wallons partirent les premiers vers le nord et les Lusitaniens vers l'est; si la lointaine Dacie avait gardé un roumain archaïque, on y placerait le Latium, comme certains historiens placent le gîte des langues *centum* dans les oasis qui bordent le Tarim.

1. La date des invasions indo-européennes dans la péninsule des Balkans et en Grèce n'est pas, tant s'en faut, fixée. D'après Ed. Meyer (§ 551), les Hellènes apparaissent au plus tard en 2000 ; d'après Frazer (*Hastings*, VI, 395) les Achéens hellènes en 1500 ; d'après Keith (*JRAS*. 1912, 473) pas avant 1500 ; R. Weil (*JAs*. 1922, I, 141) distingue les Achéens de la période égéo-asianique parents des Lyciens, Cariens, Vrais Crétois, et les Achéens hellènes : ceux-ci, entre 1400 et 1100; G. Glotz, *Civilisation égéenne*, 1923, vers 2000.

La doctrine de nos savants, malgré tant d'observations techniques sur la propagation des langues, est restée très proche de la tradition de la Tour de Babel. Les plaines de Sennaar indo-européennes sont sur le moyen Danube ou à l'embouchure du Dniester : les hommes primitifs, sous l'empire d'une dure nécessité, abandonnent, d'un commun accord, leur séculaire patrie. — C'est bien ainsi que se pose le problème pour Ed. Meyer : « Nous avons seulement à examiner quel était l'habitat des Indo-germains avant qu'ils se séparassent en peuples distincts » (*Geschichte,* § 501) ; tels plusieurs essaims quitteraient la même ruche : conception biblique et poétique qui n'est pas de tout point vraisemblable. « Le destin antérieur des Indo-germains se dérobe à notre connaissance », ajoute Ed. Meyer. En effet, d'autant que nous ne tenons pas pour certain que les langues indo-européennes furent répandues dans le monde par des tribus d'une certaine race. Il n'empêche que les savants qui fixent dans l'espace et dans le temps le peuple indo-européen au moment où ce peuple parlait la grammaire Saussure-Brugmann-Meillet, suivront à travers les continents les groupes ethniques et soumettront la géologie et la flore aux exigences de leurs hypothèses.

§ 3. — *Civilisation des Indo-européens.*

I. — Civilisation matérielle.

Lorsqu'un même mot désigne le même objet dans les langues indo-européennes ou dans deux langues indo-européennes géographiquement isolées, on peut affirmer que cet objet était connu avant la séparation des dialectes [1].

1. Méthode inventée par PICTET, *Les origines indo-européennes ou*

« Les populations de langue indo-européenne connaissaient le bronze ou le cuivre : le sanskrit a *ayas*, l'avesta *ayō*, le gothique *aiz*, le vieil irlandais *eir*, le latin *aes*. Les mêmes populations paraissent aussi avoir connu l'or et peut être l'argent. La langue indo-européenne est celle d'une civilisation où les métaux jouaient déjà un certain rôle » (Meillet, *Langue grecque*, p. 13, *Introduction*, p. 387).

Nous trouvons partout un mot qui signifie « coudre », mais la racine qui signifie « fabriquer » désigne en indo-iranien et en grec le métier du charpentier (τέκτων), la hache en irlandais, le travail avec la hache en slave, et en latin le tissage (*texere*) ; incohérences analogues pour « filer » et pour « tisser ». — De ce fait, on conclut que l'industrie n'était pas très développée.

On voit bien « quels étaient les principaux moyens de subsistance pour les Indo-Européens, et ce qui était pour eux l'accessoire ». Les noms d'animaux, sauvages ou domestiques, troupeau, bœuf, mouton, cheval, bouc, porc ou sanglier, chien, loup, cerf, oiseau, oie, canard, etc., sont identiques. Par contre, il n'y a pas de mot commun pour poisson ni pour aucun poisson : ici l'italo-celtique a un même mot

les Aryas primitifs, Essai de paléontologie linguistique, 1859-1863. — Il est souvent difficile d'interpréter les vocables apparentés : « Ceux-ci peuvent avoir subi des modifications de sens telles qu'il est impossible de fixer la signification première » (J. Mansion).

« Assurément les populations qui parlaient l'indo-européen devaient être à un niveau de civilisation assez analogue à celui des nègres de l'Afrique ou des Indiens de l'Amérique du Nord » (Meillet, *Introduction* 2, p. 28). Du même : « Les populations de langue indo-européenne méritaient l'épithète de « barbares », à peu près comme l'ont méritée plus tard les envahisseurs de langue celtique ou germanique. Mais leur civilisation était en somme assez avancée... il faut supposer qu'elles étaient bien douées pour l'action, capables de faire des conquêtes et de les administrer, supérieures à beaucoup d'autres... » (*Langue grecque* 3, p. 9).

avec le gotique; le grec marche avec l'arménien et le lituanien; le slave, le sanscrit et l'iranien divergent. Si le mot *yava* désigne une sorte de céréale, il est impossible de s'assurer qu'il s'agit de l'orge.

Les mots d'agriculture de l'Ouest appartiennent à une « langue de civilisation » qui s'étend aux domaines italo-celtique, germanique, balto-slave : semer, moudre, grain, orge, porc, fève : là aussi il y a des mots communs pour plusieurs arbres, aune, orme, pomme, des expressions communes pour exprimer certaines relations sociales, dette, hôte-étranger, et aussi pour couper, tresser, roue, timon, etc. (Meillet, *Introduction* [1], p. 358). — Rien n'est plus probable que l'existence d'un « vocabulaire du Nord-Ouest » qui englobe l'unité italo-celtique; ce vocabulaire s'est peut-être substitué à un vocabulaire plus ancien : on ne peut prouver qu'il ait rempli un vide. Mais, si le grec et l'indien ont, comme on le croit, emprunté leur nom de la hache (πέλεκυς-*paraçu*) à l'assyrien *pilakku*, si les noms de la hache « diffèrent presque d'une langue à l'autre », s'il n'y a pas de mot indo-européen pour poisson, pour forêt, pour sel, faut-il conclure que les Indo-Européens ignorèrent des choses qui furent certainement connues à l'aube de la civilisation? (Meillet, *Introduction*, 361, 366). La pluie est désignée par des mots qui divergent; ainsi le plus sûrement indo-européen de tous, skr. *varsa*, hom. ἐέρση, irlandais *frass*, n'est connu que dans trois langues : le seul correspondant de ὕει, « il pleut », est fourni par koutchéen *suwam* « pleuvent », *swese* « pluie » [1]. Le koutchéen aussi, avec le grec seul, atteste l'existence ancienne du mot υἱὸς « fils ». (Meillet, *J. As.* 1912, i, 115). « Les langues de l'Europe ont pour « labou-

1. On rattache à cette racine lat. *verres*, lit *verszis* « veau ».

rer » une même racine attestée en slave, en lituanien, en gotique, en irlandais, en latin (*aro*), en grec ('αρόω), et l'arménien a *arawr*, « charrue » = lat. *aratrum*. Mais l'indo-iranien ignore ce mot, soit que les tribus indo-iraniennes l'aient perdu à la suite d'une période transitoire de vie nomade, soit, ce qui est moins probable, qu'elles ne l'aient jamais connu, et qu'il ne se soit répandu en indo-européen qu'après la séparation complète de ces tribus » (Meillet, *Introduction* [1], p. 351.)[1].

II. — Sociologie.

(a) Famille. « Il y a toute une série de termes de parenté dont le sens se laisse bien déterminer, quoique parfois il se soit étendu dans certains dialectes ». — Le mot qui signifie « père » dans beaucoup de langues, πατήρ *pitar*, signifiait jadis « maître » « seigneur », par exemple dans le nom du dieu « ciel-père » (Jupiter); le vrai nom du père est *genitor*, *janitar* [2]. Même remarque pour « mère ». On a des mots communs pour père, mère, frère, sœur, belle-sœur du mari. Mais aussitôt qu'il s'agit de la famille de la femme, tout devient vague et incertain; les sens divergent d'une langue à l'autre... Tout s'accorde à indiquer un état social où la femme entrait dans la famille de son mari et où le mari n'avait avec la famille de sa femme que des rapports d'amitié, non une parenté définie (Meillet, *Introduction*, Chap. VI).

Ces indications linguistiques sont pleinement confirmées parce que nous savons du caractère religieux

1. Nous devons, dans ce rapide exposé, omettre beaucoup de choses. Signalons cependant les recherches relatives au vêtement indo-européen et à la domestication du cheval qui donne une indication géographique (S. Feist, *Scientia*, 1913, 312-313).

2. On pourrait épiloguer.

de la famille qui groupe seulement les parents du côté paternel. Fustel de Coulanges a éloquemment montré que les Indiens de race noble, les Patriciens et les Eupatrides comprenaient de la même manière le mariage, les droits et les devoirs du chef de famille, le culte des morts et du foyer domestique[1]. Pour le remarquer en passant, nous avons ici la seule raison de croire à la relative pureté de certains éléments ethniques.

Quels que soient les amendements et les retouches qu'un homme instruit pourrait proposer au livre de Fustel, on doit considérer le tableau qu'il a peint comme une image exacte des temps antiques. — Mais ne ressuscitons pas « l'idylle âryenne », cette société modèle et raffinée dans sa simplicité pastorale qui fut vantée par tant de philologues poètes. Le même milieu linguistique, à peine nuancé de variations aristocratiques et plébéiennes, réunit des familles et des clans de coutumes et d'institutions très différentes : les brâhmanes et les paryas, les Spartiates et les ilotes, les Iraniens agricoles et les nomades peuvent parler à peu près la même langue, peuvent parler une langue originairement propre à la couche la moins cultivée de la population. On peut donc — si partisan qu'on soit des thèses modernistes, totem, matriarcat, etc. — admettre dans leur ensemble, et pour l'aristocratie de certaines tribus indo-européennes, les conclusions de Fustel.

1. *La cité antique*, 1re éd. 1864. — Comparer Leist, *Altarisches Jus civile, Altarisches Jus gentium*. — Il est probable que O. Schrader n'a pas entendu parler de ces ouvrages, ni des relations qui existent entre Grecs, Latins et Indiens (voir art. Aryan religion, dans *Hastings*, II, 11-57) — Sur le « patriarcat » indo-européen et le « matriarcat » d'Europe, S. Feist, *Scientia*, 1913, p. 312. — On sait que, dans plusieurs cas, les institutions sémitiques sont presque identiques aux institutions indo-européennes (lévirat, lois relatives au fils de la fille unique, etc).

(b) Les théories de Summer Maine sur la propriété primitive, « exagérées par ceux qui, outre la linguistique et la mythologie indo-européennes, voudraient encore nous gratifier d'une sociologie indo-européenne », sont critiquées par Barth IV, 63, qui rencontre en cet endroit et ailleurs (IV, 49, 198) le difficile problème de la « grande famille patriarcale » ou « joint family ».

Nous savons que « la maison forme un groupe social commandé par un chef de maison » (*patir dan* ou *dampatis* = δεσπότης = *dems-pot-ā*).

Il y a un mot indo-européen pour « clan » (sanscrit *viç*), d'ou « chef de clan » (*viç-pati*), en lituanien « seigneur » (*vëszpats*). Le mot passe au sens de « village » (*vicus*) et de « maison », « grande maison » ('οἶκος), mais existe dans Homère avec le sens ancien de « clan » (*Langue grecque* [2], 66-67).

Le nom de « roi » en sanscrit, en latin, en celtique.

Le vocabulaire du Nord-Ouest (voir ci-dessus p. 39) a un mot pour « peuple ».

Pas de mot ancien pour « ville » (πολις, lit. *pilis*, sanscrit *pur* désignent un lieu fortifié).

III. — Religion [1].

1. « Le fond de la religion védique est évidemment ce panthéisme rudimentaire qu'on désigne du nom d'animisme. Tout objet a une âme, est capable de

1. Distinguons, dans l'énorme bibliographie de la « religion indo-européenne » l'article très étendu de O. Schrader dans l'Encyclopédie de Hastings (II, p. 11-56, *Aryan religion*) ; M. Winternitz, *Was wissen wir von Indogermanen?* (Munich, 1903), E. W. Hopkins, *A study of gods*, dans *India Old and new*, 1902, Meillet, *La religion indo-européenne*, *Revue des Idées*, IV, 689 et dans *Linguistique historique*, 323-334, A. Carnoy, *Christus*, p. 161-174. — J. Vendryes, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, *MSL*. xx, 265, xxi, 40.

volonté et peut, le cas échéant, revêtir un caractère mystérieux et quasi divin. On adresse directement des hommages et des prières non seulement aux fleuves et aux montagnes, mais aux arbres, aux plantes, au char et aux armes du guerrier, au sillon, au soc de la charrue, aux ustensiles du sacrifice, aux animaux les plus infimes, à tout ce qui est ou paraît capable d'offenser ou de servir. — Mais, bien au dessus de ce vieux fond, quoiqu'elles y plongent leurs racines, s'élèvent les grandes divinités ». (Barth, 1896, iv, 255).

Nous tenons pour vraisemblable que cette description vaut pour la « religion indo-européenne ».

Le mot indo-européen pour dieu, *deiwos*, désigne un être lumineux, céleste; les dieux sont immortels; ils sont les donneurs de biens [1]. Par opposition, l'homme est l'être terrestre (*homo* est apparenté à *humus*), le mortel. — Parmi les dieux, le seul ou à peu près le seul dont le nom se soit conservé dans la plupart des langues, est le « ciel-père », *dyāus pitā*, Ζεύς, Juppiter. Le sentiment de la valeur étymologique de ce nom a disparu en Italie, où le vieux mot signifiant ciel (*dyāus*, acc. *dyām*) a pris le sens de jour (*dies*, acc. *diem*) [2]; mais il s'est maintenu ailleurs. Les Indo-européens ont eu pour dieux le ciel, le soleil, les phénomènes célestes, et encore le feu, qui est à la fois céleste et terrestre, etc. (Meillet, *Linguistique*, p. 336), ou, pour mieux dire, des personnifications de ces éléments et de ces phénomènes.

Comment devons-nous penser qu'ils se représentaient leurs dieux? La réponse à cette question diffi-

1. On a, dans le Veda, l'expression correspondant à δωτῆρες ἐάων. — Plusieurs phrases toutes faites (ἦρα φέρειν, etc) remontent à la période pro-ethnique, Kaegi, *Rigveda*, p. 165.
2. Mais on dit : *sub jove frigido*.

cile est donnée, en termes excellents, par le plus ancien des exégètes hindous, Yāska : « A l'image de l'homme, disent les uns ; car ils sont doués d'intelligence, comme on le voit par les louanges qu'on leur adresse et par les noms qu'on leur donne ; et les membres, les attributs ou instruments, les actes qu'on leur prête sont de même nature que ceux des hommes. — Non, dit-on d'autre part, ils ne doivent pas être à l'image des hommes ; car ce qui d'eux se voit n'est pas semblable à l'homme, par exemple le feu, le vent, le soleil, la terre, la lune » (*Nirukta*, VII, 6-7 *apud Barth*, IV, 256).

Le plus grand nombre des dieux sont, dans le Veda, conçus à l'image de l'homme; pour les autres, « l'anthropomorphisme s'est arrêté à des degrés divers » (*Barth* I, 14). Au temps indo-européen, le panthéon présentait sans doute la même variété : « des rois et des héros célestes », tels, par exemple, les Dioscures-Açvins ; des êtres rebelles, par leur nature, à l'anthropomorphisme : tel le feu, le meilleur ami de l'homme et le plus proche des dieux, dieu universel et dieu du foyer, dieu aussi des rites magiques et des exorcismes, un et multiple. Pour n'avoir pas d'autre nom que le « feu », tout en étant le feu, *Agni-ignis* lit. *ugnis* est une personne, comme l'indique son genre grammatical ; de même les « eaux », les Āpas, sont des personnes, des choses vivantes, des femmes (Comparer Meillet, *Linguistique*, 224).

2. L'italien-celtique d'une part, l'indo-iranien de l'autre ont conservé un grand nombre de mots qui manquent aux autres langues. C'est une longue liste. M. J. Vendryes (*MSL*. XX, 265, XXI, 40) fait observer que ces correspondances entre les deux groupes de langues les plus éloignés de la famille, portent notamment sur des termes relatifs à la religion, au

sens le plus large de ce mot : bien des choses sacrées dans les temps anciens ont été, depuis, laïcisées. Il y a eu par exemple un nom « sacré » ou « religieux » et un nom profane du feu, de l'eau, etc. ; la vache du sacrifice n'était pas désignée par le nom vulgaire. — Les équivalences proposées par M. Vendryes ne s'imposent pas toutes avec la même force, et il prend soin de le dire : mais plusieurs sont très curieuses et lient la conviction. Avec lui, nous croirons que le *flamen* porte le même nom que le *brahmàn*, que l'officiant védique *prabhartar* correspond au prêtre ombrien *arsfertur* ; que *sepelire*, « rendre les honneurs funèbres », est la version latine de *saparyati*, « rendre hommage ». *Censere*, *carmen*, *çamsati* ont conservé la valeur liturgique du mot indo-européen, de même *credo* et *çraddhā* « confiance dans les vertus de l'offrande » (*MSL*. XVIII, 60 ; XXII, 217), de même *purus* et *pūta*. *Ensis* n'a pas d'autre répondant que le sanscrit *asi* : « Il s'agit vraisemblablement à l'origine d'un couteau sacrificatoire devenu ultérieurement une simple arme ». *Opus* est un mot laïque : mais *apas* désigne le sacrifice. De ces rapprochements, dont nous citons ici des exemples sûrs et douteux, on doit tirer d'importantes conclusions : « L'Inde et l'Iran d'une part, de l'autre l'Italie et la Gaule ont conservé en commun certaines traditions religieuses, grâce au fait que ces quatre pays sont les seuls du domaine indo-européen à posséder des collèges de prêtres. Brâhmanes, druides ou pontifes, prêtres du védisme ou de l'avestisme, malgré des différences qui ne frappent que trop les yeux, ont tout de même ceci de commun de maintenir chacun une tradition antique », tradition que révèle le vocabulaire celto-latin-indo-iranien (voir ci-dessous, p. 56).

Complétons ce vocabulaire par les mots qui sont,

en outre, attestés en slave : *ignis-agnis ognĭ*, « le Feu », la louange religieuse (*grates*) ; enrichissons-le, si nous voulons, des termes propres seulement au slave et à l'iranien : *svetŭ* « saint » et zend *spentô*, *bogŭ* « dieu » et zend *baga*, etc. [1] ; et encore, avec des réserves plus accentuées, des termes propres à l'indo-iranien : car tout porte à croire que l'indo-iranien, pour la religion comme pour la langue, reste le témoin le plus complet, celui qui a le moins oublié ; mais nous admettons *a priori* qu'il a appris beaucoup de choses nouvelles. Les Asuras de l'Inde, qu'explique le zend *ahù-, ahuro*, « maître », sont des puissances divines distinctes des « dieux » (*deva*, *dei*) ; mais le latin *erus*, *esa*, « maître, maîtresse », ne nous autorise pas à reporter les Asuras à l'époque indo-européenne.

3. Plusieurs parmi les mythes qui embellissent la biographie des dieux et permettent de les identifier sous leurs noms divers, remontent à l'époque indo-européenne : « la victoire sur le dragon qui retenait les eaux, ou l'orage, la délivrance des vaches rouges de la caverne du brigand, ou l'apparition de l'Aurore, la descente d'Agni, ou l'éclair, l'union des Açvins et de Sûryâ, ou de l'étoile du matin et du soleil ». Mais l'école de Max Müller a indûment multiplié les mythes indo-européens, et méconnu la part que réclame, dans ces vieilles histoires, « le symbolisme des primitifs et la psychologie de l'homme sauvage » ; elle n'a pas su diversifier ses explications : « rien n'est fatigant comme la monotonie, et le soleil commence à paraître si encombrant en mythologie ! » Cette école, plus grave erreur, a voulu que les récits mythiques, dans tous leurs détails, fussent à l'origine

1. *bogu* est peut-être un emprunt du slave ; voir p. 57, note.

la description exacte des phénomènes célestes, alors que les traits accessoires des mythes sont « presque toujours le produit subjectif de la fantaisie, qui les invente conformément à la logique interne du récit pour l'étoffer et le faire tenir debout ». Les mythes ne sont pas « des chapitres de météorologie tournée en charades ».

M. Oldenberg (*Religion des Veda*, 1894) explique une partie du Veda par la tradition indo-européenne : il demande à cette tradition « le moins possible, mais ce minimum même, il croit devoir le défendre pièces en main », aussi difficile aux comparaisons grecques ou germaniques qu'il est complaisant aux influences sémitiques. Barth garde une sympathie plus chaude pour les explications mythiques : « M. Oldenberg, dit-il, abandonne bien des positions que j'eusse été bien aise de le voir défendre, et j'estime que nous ne sommes pas encore réduits à son minimum » (IV, 254). Aujourd'hui les linguistes pensent qu'Oldenberg fut beaucoup trop généreux. Le minimum d'Oldenberg disparaît presque tout entier dans *La religion indo-européenne* de M. A. Meillet.

Le dieu indo-européen est céleste et lumineux, immortel, donneur de biens. Mais nous n'avons pas de mots indo-européens relatifs au lieu du culte, au sacrifice, à l'idée du sacré, au prêtre : « Ceci s'explique aisément si l'on songe que de l'indo-européen on ne possède que les termes généraux, ceux qui étaient en usage sur l'ensemble du domaine. Or, le culte de l'homme peu civilisé est essentiellement le culte de la tribu... Le manque de termes communs indique l'absence d'institutions communes... Et dès lors on comprend pourquoi il n'y a pas de nom de dieu particulier qui soit indo-européen ; chercher à retrouver en indo-européen un nom de dieu, c'est supposer un

culte commun à l'ensemble des populations dont la langue est désignée par le nom d'indo-européenne ; cette hypothèse n'est pas très vraisemblable a priori, et, le fût-elle, elle ne se vérifie pas. On s'est donné beaucoup de mal pour retrouver dans l'Inde les dieux helléniques et, en Grèce, les dieux hindous, et l'on n'a abouti à aucun résultat. Tous les rapprochements qu'on a proposés viennent se heurter aux lois strictes des correspondances phonétiques... » (*Linguistique historique*, 331).

L'extrême rigueur qu'on a reconnue aux « lois phonétiques » a fait écarter le plus grand nombre des rapprochements d'abord établis entre les mythologies et les panthéons des peuples indo-européens. C'est une hérésie d'identifier θεός, qui suppose un *dh* initial, et *deus*. Mais une étude attentive révèle « dans l'étymologie indo-européenne quelques accidents phonétiques inattendus qui ont atteint le consonnantisme des racines » ; on relève dans le vocabulaire familier et dans la langue religieuse des anomalies bizarres : « Il y a par exemple des noms des parties du corps qui présentent dans chaque langue des formes divergentes, irréductibles à un prototype commun, pas assez divergentes cependant pour que l'on ne doive pas admettre une parenté d'origine ». Il y a des mots sacrés « auxquels s'attachait une vertu mystique et qu'on devait éviter de prononcer » ; ou bien on remplaçait ces mots *tabous* par des équivalents, ou bien cette interdiction avait pour effet « de déformer un mot existant ». — Les noms propres paraissent d'ailleurs, de leur nature, soumis à des lois phonétiques spéciales. C'est donc avec prudence que nous condamnerons, par le sévère verdict de la linguistique, des rapprochements par ailleurs plausibles : on peut soutenir que « la

phonétique des noms de dieux n'est pas celle des autres mots »[1].

4. On a très bien dit que, « plus que toute autre histoire, l'histoire des religions a besoin de textes, et de textes conçus dans la langue même du peuple étudié. Il est donc impossible de faire l'histoire ancienne des religions pour les peuples de langue indo-européenne ». (Meillet, *loc. cit.*) C'est l'évidence même. Toutefois, non contents de décrire la religion indo-européenne, linguistes et philosophes étudient la psychologie et les origines de cette religion. Chacun trouve dans les étymologies, dans les mythes ou dans les rites, la confirmation de ses vues personnelles sur la préhistoire de l'humanité.

Max Müller faisait de l'antique Arya l'adorateur de l'infini vaguement protestant que révèle la profondeur de l'empyrée. Le ciel, le soleil, la lune, l'orage ont eu de chauds partisans; on a beaucoup discuté sur l'animisme, le culte des mânes. Plusieurs sont persuadés, à bon droit, que la magie, la démonologie, l'exorcisme, sont parmi les éternels éléments des croyances humaines; mais ils prennent grand peine à montrer le caractère exclusivement « sauvage » des idées *ur*-indo-européennes et indo-européennes. Le mot allemand « Gott » correspond au sanscrit *huta* qui signifie « évoqué », donc « évoqué par une conjuration magique ». Le mot θεός est pour θνεσος, donc

1. J. Vendryes, *La famille du latin mundus*, « monde », *MSL*. XVIII, 305-310 (très joli, mais douteux). — Meillet, *Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes* (1906), dans *Linguistique historique*, p. 281 ; aussi *MSL*, XXII, 142, 226.

Il paraît bien que Barth n'était pas disposé à sacrifier le rapprochement Varuna-οὐρανός : « L'équation présente des difficultés ; mais parmi celles qui portent sur des mots devenus noms propres, combien en est-il qui soient de tout point satisfaisantes ? » (*J. des savants*, 1896, p. 389).

d'une racine *dheves*, « souffler », donc le sens primitif de θεός est « génie malfaisant » (Feist).

Ces exagérations manifestes rendront prudents les chercheurs qui suivent la voie ouverte par Lang, Gaidoz, Tylor et les ethnographes. Nous savons, depuis longtemps, que l'étude des sauvages contemporains éclaire la préhistoire : « En général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus, que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil [1] ». Mais encore faut-il distinguer les temps, les lieux, les races, les Brâhmanes et les Çûdras.

Parmi les opinions à la mode, nous signalerons celles de deux savants, le premier, un vétéran du védisme, le second, linguiste hors pair. D'après Léopold von Schröder [2], la religion indo-européenne a trois racines — l'adoration des phénomènes naturels personnifiés, le culte révérenciel des esprits des morts, la foi en un Dieu qui, par essence, est la loi morale : cette foi dérive de l'idée du devoir et d'un raisonnement très simple par laquelle on attribue à

1. Président de Brosses, *Le culte des dieux fétiches*, 1760, p. 15, cité par Ch. Michel, *Revue Hist. et Lit. religieuses*, V, p. 529. — Gaidoz, dans *Revue Hist. des Religions*, 1905, I, p. 402 cite Fontenelle : « Je montrerais peut-être bien, s'il le fallait, une conformité étonnante entre les fables des Américains et celle des Grecs ». — De Brosses : « Les Celtes étaient un peuple à demi-sauvage. Il est naturel de retrouver chez eux le même fond de pensée que chez plusieurs autres sauvages », et Benjamin Constant : « Les détails dans lesquels nous sommes entrés en traitant de la religion des hordes sauvages étaient d'autant plus indispensables que dans cette religion sont contenus les germes de toutes les notions qui composent les croyances postérieures ».

2. *Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Literatur und Cultur*, Leipsick, 1913. — Je traduis ici un fragment du compte rendu de A. B. Keith, *JRAS*. 1914, 1071-1078. — La théorie du dieu suprême, dieu moral, non objet du culte, doit beaucoup au Père Schmidt qui a consacré plusieurs mémoires à ce problème dans Anthropos.

un législateur la loi que reconnaît la conscience. Ce Dieu, on l'identifie avec le dieu du ciel, le Dyâuspitar des Indiens, Ζεύς πατήρ, Jupiter, Zio-Tyr des Germains, Pappoos ou Pappayos de la Bithynie et des Scythes; on constate sa puissance dans la lumière ouranienne, dans le ciel étoilé, dans la foudre. Les divers peuples indo-européens ont diversement fractionné et développé cette grande figure [1]. — Probablement, les Indo-européens ne rendaient pas de culte à leur Dieu : on sait que, chez les « primitifs » modernes, aucun culte n'est rendu au dieu suprême. Le culte y est réservé aux déités et esprits de second rang sur lesquels la magie a prise. Le vrai culte de Jupiter consiste à respecter sa loi éternelle.

Pour M. Meillet, à l'époque indo-européenne, « astres et phénomènes naturels sont divinisés sous leur nom ordinaire ». — Parjanya, dans l'Inde, est le dieu de l'orage, mais le dieu slave qui lui correspond, Perunŭ, est l'orage même, le tonnerre, la foudre. Les Indo-européens adoraient le phénomène naturel lui-même; ils adoraient le ciel, *dyêws*, *dyâus*, Ζεύς. « Seulement, il a pu arriver que ce nom [de *dyêws*] ait été réservé au ciel en tant qu'être divin, et que le ciel matériel ait reçu un autre nom ; c'est ce que l'on observe en grec et en latin; alors il n'est presque plus sensible que Ζεύς ou Jupiter soit le ciel, et l'on y sent de plus en plus un simple dieu personnel; ce sont là des faits proprement romains et grecs, et qui ne remontent pas à la période indo-européenne ». — M. Meillet signale un dieu d'un autre type. Le nom de Mitra est apparenté au slave *mirŭ*, « paix », et se rattache à une racine qui si-

1. Je préfère la thèse de Darmesteter, *Le dieu suprême de la mythologie indo-européenne, Contemporary review*, oct. 1879; Barth, *Bulletin* 1880 (I. 270).

gnifie « échanger ». L'Avesta éclaire sur le sens primitif : « *mithrô* désigne à la fois le « contrat » et le dieu Mihtra[1] ». On peut conclure que ce dieu n'est que le contrat divinisé : « En tant qu'il est le contrat divinisé, *Mitra* est celui qui apporte la sanction du contrat ; il voit donc tout et même ce qui est caché ; il est l'œil qui voit tout ; et comme le soleil est lui aussi l'œil du ciel, l'œil qui voit tout, Mitra est rapproché du soleil, ce qui l'a fait prendre pour un mythe solaire... » Ce qui s'est passé dans le domaine indo-iranien a pu se passer avant la séparation des dialectes, ce qui est arrivé au « contrat » a pu arriver à d'autres faits sociaux : donc, chez les Indo-Européens : « Le dieu n'est pas une personne ayant un nom propre : c'est un fait naturel et social auquel on attache une importance particulière... le culte s'adresse non à des êtres autonomes mais aux forces naturelles et sociales elles-mêmes[1] ».

On pourrait longuement épiloguer sur ces remarques. Je n'ai pas grand goût pour les origines « kantiennes » que Schroeder assigne à Jupiter dont il fait la pure projection de la conscience morale au firmament ; d'autre part, j'incline à croire qu'on adora, non pas la foudre, mais le dieu qui foudroie, non le contrat et la force magico-sociale qu'il dégage, mais le dieu qui veille sur le contrat. Le Ciel-Père est un être personnel, anthropomorphique, comme l'indique son titre de Père ; les *devas* — θεοί donnent des biens aux gens qu'ils aiment. Quand vous essaierez de faire, parmi les conceptions religieuses, le départ du

1. Meillet, *Le dieu indo-iranien Mitra*, *JAs.* 1907, II, 143-159 ; *Linguistique historique*, pp. 332-334. L'opinion de M. Meillet a été généralement adoptée, par exemple H. Petersson, *Studier tillegnade Esaias Tegner*, Lund, 1918, p. 223. Mais je ne suis pas du tout convaincu.

vieux et du neuf, souvenez-vous de l'excellente théologie de H. Oldenberg : « Si l'on n'admettait jamais pour ancien que ce dont on a pour garants des textes anciens, les concepts nouveaux [c'est-à-dire attestés par des sources tardives] seraient sans racines dans le passé ».

CHAPITRE III

Indo-iraniens ou Aryens

La langue indo-européenne a été reconstruite par les grammairiens pour rendre compte des concordances qui existent entre la plupart des langues de l'Europe et trois ou quatre langues de l'Asie. Les Indo-européens, comme leur nom aussi l'indique, sont le peuple qui a dû parler cette langue. Quel était ce peuple, où et quand il vivait, nous n'en savons rien. Tout cela est de la préhistoire.

Nous entrons dans l'histoire avec les Aryas ou Indo-iraniens [1]. Les Indo-iraniens — c'est-à-dire le groupe des tribus qui, séparées, aboutiront aux primitifs Indiens de langue indo-européenne et aux Iraniens — se donnaient le nom d'Aryas. Nous connaissons très suffisamment leur langue ; nous avons des clartés précises sur bien des traits de leur civilisation ; nous sommes à peu près fixés sur leur

1. On recommande vivement A. B. Keith, *Early History of the Indo-Iranians*, Bhandarkar commemoration volume, Poona, 1917, p. 81.

habitat; enfin leurs contacts avec les peuples de la Mésopotamie et de l'Asie Mineure nous renseignent sur la date de leur présence dans cet habitat. C'est le commencement de l'histoire des nations indo-européennes: c'est aussi le commencement de l'histoire de l'Inde, car cette première période de l'histoire des tribus indo-européennes dans l'Inde que l'on appelle la période védique, n'est que le prolongement de l'indo-iranisme ou de la civilisation âryenne.

§ 1. — *Linguistique iranienne.*

1. Bien qu'on puisse expliquer, par des faits de dialectologie indo-européenne [1], quelques-unes des différences qui distinguent les langues indienne et iranienne, on tient que l'iranien et l'indien sont deux dialectes, deux formes diversement évoluées d'une même langue, l'indo-iranien ou l'âryen. Il y eut une unité indo-iranienne. Cette unité n'est pas, comme l'unité italo-celtique ou l'unité germanique, un postulat de la linguistique. Des faits très nombreux la démontrent et elle est encore en quelque sorte attestée par le nom que se donnent, dans l'Inde, les castes et clans admis dans la société religieuse dirigée par les brâhmanes, *āryas*, et le nom que prend Darius, le roi achéménide : « Darius de famille aryenne (*ariyacithra*) » [2]. — D'ailleurs, nous ne pensons pas que tous les Indo-iraniens aient pris ou reçu le nom d'Aryas : ce nom a, dans l'Inde, une valeur religieuse

1. Meillet, *Dialectes*, p. 27. — L'isoglosse de la chute de la voyelle indéterminée tombe entre l'Iran et l'Inde. Pour « fille », on a un mot de trois syllabes en grec et en indien : θυγάτηρ, *duhita* ; un mot de deux syllabes en zend comme en germanique *dugda*, *dauhtar*.

2. Meillet, *Dialectes*, p. 24 et suiv.

précise et une valeur sociale ; de même, probablement, en Perse : à tout le moins désigne-t-il les nobles, les prêtres et leurs clients. D'après M. J. Vendryes (1918) [1], il est permis de rapprocher le mot irlandais *aire* « maître ». Ce rapprochement, disait M. A. Meillet (1908) est « évidemment faux ». Mais les indices sont nombreux : l'arménien *ari*, emprunté à l'iranien, signifie « brave, noble » ; *Ario*, apparait dans plusieurs noms gaulois ; l'irlandais a un héros mythique *Eremon* qui correspond à *Aryaman*, un dieu du Veda. — On aimerait pouvoir ajouter Arya à la liste des mots religieux de l'italo-celtique-indo-iranien, à côté du mot « roi » (*rex*, *râjan*) qui, peut-être, désigne à l'origine le *rex sacrorum*.

Des altérations et innovations phonétiques fort importantes isolent l'âryen des autres langues indo-européennes [2]. L'âryen, divisé en indien et en iranien, s'est assez bien conservé — phonétique, grammaire, vocabulaire — pour qu'on puisse aisément « tourner » un texte vieux perse ou vieil Avesta en védique, et réciproquement [3] (Oldenberg, *Veda* p. 23). En dehors

1. *MSL*. XX. 269. — *Arya-aire* ont une longue bibliographie depuis Kretschner, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, p. 129-132.

2. Les changements phonétiques sont énumérés et expliqués Jackson, *An Avesta grammar in comparison with Sanskrit*, 1892, et dans les livres de grammaire comparée, Meillet, *Dialectes*, p. 25 ; Brugmann, *Abrégé de gr. comparée...*, trad. par J. Bloch. Cuny et Ernout, 1905, p. 7 ; J. Wackernagel, *Altindische grammatik*, 1896 ; Giles dans *Rapson*, p. 73-74. La cause profonde de la plupart de ces changements est lumineusement exposée par M. Grammont, *MSL*. 1916, p. 250-253. — Gray, *Indo-iranian phonology*, 1902, institue une comparaison complète des deux phonétiques.

3. Ce travail a été tenté plusieurs fois, par exemple Jackson, *Avesta gramman* p. xxxi (*Bibliographie dans Wackernagel*, p. x) et Mills, *Festgruss an Roth*, 193. — Mills en a fait une sorte de sport, mais fourmille de fautes : car, pour mettre l'Avesta en védique, il faut savoir le védique. — De bons exemples sont *sumata* = *humata* « bonne pensée », *durmata* = *duzmata* « mauvaise pensée », *sukta* = *hukhta* « bonne parole ».

de l'iranien-indien, pareille similitude est rare entre deux langues [1].

2. A date ancienne — mettons au XIVe-XVe siècle avant notre ère — la langue âryenne était probablement parlée de la Persis et de la Médie au Penjab, sans doute au delà du Penjab vers le Gange, sans doute aussi, vers le nord, de l'autre côté des fleuves de la Sogdiane. La branche indienne comporta plusieurs dialectes, cela parait bien vraisemblable : mais on peut seulement distinguer, et assez malaisément, un indien de l'ouest (Veda) et un indien de l'est (Magadha). Au contraire la carte linguistique de l'Iran, à l'époque où nous la connaissons, est très compliquée : complication que les linguistes regardent comme ancienne, sans qu'il leur soit possible d'être précis.

On distingue le groupe occidental ou perse : (a) la langue de l'Avesta (zend) : les *gāthās* ou « Ancien Avesta » et l'Avesta moderne, (b) le vieux perse, (c-d) le pehlevi sassanide et arsacide, — le sogdien ou scythique, le khotanais ou iranien oriental, et le groupe du sud-est.

Un fait domine cette dialectologie : les langues de la Persis nous sont connues par des documents anciens, et l'une d'elle (Avesta, *gāthās*) présente la langue indo-iranienne dans un état remarquable de préservation; ces mêmes langues, très vite, se dégradent. Les autres dialectes nous sont connus beaucoup plus tard, sous une forme où l'usure de la langue est fort avancée, et il est malaisé de dire dans quelle mesure ils représentent des dialectes primitifs ou des dégradations de la langue de la Persis dont

1. Voir ci-dessus p. 43, n. 1. — Les similitudes du vocabulaire religieux iranien-slave qui ne s'étendent pas au sanscrit (*MSL.* XX. 283) peuvent s'expliquer par des emprunts de la part slave.

l'empire achéménide a fait une langue impériale tout en provoquant l'extension de tous les parlers iraniens parmi des tribus allogènes et allolales. « Quel que soit le parler qu'on examine, il apparaît que l'iranien est à beaucoup d'égards, dès le Ier siècle après J.-C., aussi et plus loin du type indo-européen ancien que peuvent l'être les langues romanes ou les langues germaniques actuelles. Nulle part sur le domaine indo-européen l'évolution n'a été aussi rapide que dans l'iranien... ; les inscriptions de Darius qui sont sans doute les plus anciens documents à peu près exactement datés d'une langue indo-européenne quelconque montrent déjà l'amorce du développement ultérieur ; et le parler de l'époque sassanide est une langue de type tout moderne » (A. Meillet, *Les nouvelles langues indo-européennes*, *Revue du Mois*, août 1912, p. 135-152).

I. Groupe perse — a. Les documents iraniens les plus anciens sont cette partie de l'Avesta qu'on nomme les *gāthās*, « vers, stances », dans lesquelles survit la plus authentique tradition zoroastrienne [1]. Elles nous font connaître la langue

1. La tradition parsie (D. Menant, *Conf. Musée Guimet*, XXX) place Zoroastre en 660-583, mais ne paraît pas avoir une grande valeur ; les Grecs le reculent très loin. — Le VIIe siècle paraît une date trop basse à Oldenberg et à beaucoup de savants (Keith, *JRAS*, 1915, 798) : « Ne mettons pas le Rigveda trop tôt, ni les *gathas* trop bas ». Mais les précisions de J. H. Moulton (*Early Zoroastrianism*, 1913), XIe siècle, sont arbitraires. — Il faut décidément écarter l'opinion de Darmesteter, du P. Lagrange, de M. Alfaric (« La vieille théologie de Zoroastre, en sa forme première, une œuvre essentiellement grecque », dans *Zoroastre avant l'Avesta*, *R. Hist. et Lit. Rel.* 1921).

Zoroastre, né à Ragae (Médie), aurait « prophétisé » en Bactriane, aux confins de plaines parcourues par des nomades, comme l'indique l'opposition si marquée dans les *gathas* de la vie agricole et de la vie nomade (Oldenberg, *Orientalische Religionen* 78, *Indien und Iran*, 129 ; Jackson). Mais cette opposition a dû exister dans d'autres provinces, par exemple sur l'Helmend (Geldner).

Aucune trace du dialecte avestique n'a été relevée dans les parlers modernes.

iranienne à une époque où celle-ci, très proche encore des origines, conservait intacts beaucoup des éléments de l'iranien commun, de l'indo-iranien. Le reste de l'Avesta, notablement plus jeune dans l'ensemble, apporte cependant une contribution à la restitution de l'iranien primitif ; il appartient au même type dialectal que les Gāthās.

Nous ne sommes pas fixés sur la province où les Gāthās furent rédigées. Ni les légendes relatives à Zoroastre (né à Ragae en Médie), ni les données (Gāthās) qui semblent placer son activité du côté de la Bactriane, ni la géographie de l'Avesta qui paraît indiquer la région du fleuve Hilmend, ne sont décisives. Mais le dialecte est assez proche du perse — il présente notamment des isoglosses avec le perse du nord-ouest — et sur la carte de l'iranisme se range avec le perse. D'ailleurs « l'état de la langue est bien antérieur au vieux-perse de Darius », et confirme l'opinion qui place les Gāthās longtemps avant les Achéménides [1].

b. Le vieux perse, c'est-à-dire la langue des inscriptions des Achéménides, est un dialecte de la Perse sud-ouest, — il est douteux qu'avant Darius existât une langue perse littéraire et commune, — promu à la dignité de langue impériale. Ce que le persan fut à l'époque moderne, le vieux perse le fut depuis le vi[e] siècle, la langue officielle et commerciale sur un domaine immense. L'empire achéménide pro-

1. Voir Meillet, *Observations critiques sur le texte de l'Avesta*, *JAS*. 1911, II, 638, 1917, II, 183, 198 ; 1920, I, 187, II 185 (Sur l'archaïsme des Gathas) ; *MSL*. xviii. 377, xxi, 280. — Parmi les détails de phonétique, de morphologie et de syntaxe qui attestent le caractère prévédique de la langue de l'Avesta, on signalera la préservation de la diphtongue *ai* (qui donne *è* dans le plus ancien indien), des adjectif ma, θwa « mien, tien » disparus en védique, de la règle τά ζῶα τρέχει. — L'Avesta distingue les verbes en μι et les verbes en ω que l'Inde ramène tous au type μι.

voqua l'expansion de l'iranisme et des parlers iraniens en général : « Imposés à des populations diverses et servant de moyen de communication à de vastes territoires, ces parlers tendaient à se transformer vivement ». D'où l'état très évolué de tous les dialectes iraniens dès le Ier siècle de notre ère [1].

c. Le pehlvi des Sassanides, que le persan prolonge, ne continue pas directement le vieux perse : il comporte à tout le moins des contaminations avec un autre fond dialectal ; il s'écarte un peu moins de l'Avesta que le vieux perse (*MSL*. XXII, 219) ; néanmoins, il se classe comme du sud-ouest. — Jusque tout récemment on connaissait surtout cette langue par les ouvrages sacerdotaux où est pratiqué le *zevaresh*, « ce procédé qui consiste à écrire sémitique (*malkā*) et à lire âryen (*shâh*) » [2]. Rien de pareil dans les fragments manichéens du IIIe siècle trouvés au Turfan et étudiés par F. W. K. Muller et Saleman : « ... ils notent sincèrement la prononciation de l'époque... » (Meillet, *Nouvelles langues*, p. 12).

d. Entre le vieux perse et la langue des Sassanides se placent chronologiquement des fragments manichéens qui « au lieu d'être écrits dans le pur perse du sud-ouest, dans le dialecte de la Persis », présentent une proportion plus ou moins grande de formes tout autres, appartenant à un dialecte différent ; où par exemple « cœur » se dit *zird* et non *dil* » [3]. — Ce dialecte est la forme ancienne des parlers du nord-ouest de la Perse, et on peut le définir comme « perse

1. D'après A. Meillet, *Grammaire du vieux perse, introduction* ; *JAs*. 1912, I, 38 ; 1915, I, 355 ; *Nouvelles langues*, p. 18.

2. Définition de Darmesteter citée dans le beau mémoire que Chavannes a consacré à son œuvre, *J. As*. 1895, II. 40-67. — C'est Darmesteter qui montra que le pehlvi est iranien, que les éléments sémitiques (pronoms, adverbes, prépositions, affixes mêmes) n'existent que dans l'écriture.

3. Meillet, *loc. cit.* : Gauthiot, *MSL*. XVII, 143.

des Arsacides ». C'est à ce dialecte que l'arménien doit ses emprunts iraniens qui s'étendent à la phonétique (Meillet, *MSL.* xvii. 242, xxi, 187).

II. Sogdien et dialectes « scythiques »[1].

On avait, par Albîrounî (xi[e] siècle), quelques échantillons — les noms des mois — de la langue qui se parlait en Sogdiane. Les récentes missions d'Asie centrale ont mis au jour de nombreux documents rédigés dans cette langue, la langue de Samarcande ou « sogdien ».

Elle fut la *lingua franca* de l'Asie centrale pendant une longue période. Les lettres commerciales exhumées sur la route du Turkestan, du Lobnor à Touen-houang « paraissent remonter au 1[er] siècle » (Pelliot) ; un de nos mss. fut écrit à Si-ngan-fou, alors Khomdan, sous les Tang ; on trouve une colonie de Sogdiens de Samarcande installés au vii[e] siècle au sud du Lobnor ; l'inscription de Kara-balgasoun (ix[e] siècle) qu'on tenta d'expliquer par le turc est un texte sogdien. Il y a une littérature bouddhique en sogdien.

La découverte de cette langue, si intéressante pour l'histoire de l'Asie au haut moyen âge, est non moins précieuse pour la linguistique et la préhistoire. Le sogdien fait pont entre des parlers iraniens très éloignés dans l'espace : du yagnobi, un dialecte voisin du Pamir, mais non pamirien, « si semblable au sogdien des textes d'Asie Centrale qu'il en peut pres-

1. Pelliot, *Influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient* (*Revue Hist. et Lit. Rel.* 1912) ; Meillet, *Nouvelles langues* ; articles de Meillet et Gauthiot, *J. As.* 1916, I, 239, II, 545, *MSL.* XX, 1 et 2 ; Gauthiot, *Essai de grammaire sogdienne*, 1914-1923 ; sur l'ossète *MSL.* XXII, 246 et *Hastings* IX, 592. — Sur les Scythes, Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in south Russia*, 1922.

Le nom grec de la mer Noire est scythe ou iranien : Εὔξεινος = Axenus (Pline) = aχshaêna = de couleur sombre (M. Vasmer, 1921).

que passer pour la forme moderne » (Meillet), à l'ossète au nord du Caucase. — Or « l'ossète présente des particularités qui l'apparentent à son tour à la langue des anciens Scythes des bords de la Mer Noire... : ainsi le nom du « fils » qui est *pusa* en perse, *puthra* dans le parler du centre et du nord-ouest, y compris la langue de l'Avesta, est *furt* en ossète, et cette forme se retrouve dans les noms propres scythes en *furtas* cités par les auteurs grecs... On est ainsi autorisé à poser un groupe de dialectes iraniens du nord, qu'on peut qualifier de scythiques en prenant le mot en un sens très large, dialectes dont on a des restes depuis la Thrace jusqu'à la Mongolie ».

L'extension de ces dialectes vers l'est, vers le Turkestan, est attestée de bonne heure comme nous avons vu (Ier siècle); il semble, à tenir compte de la position géographique du koutchéen (voir ci-dessus p. 22) et du khotanais, qu'à date plus ancienne ils s'étendirent surtout vers le nord et le nord-ouest.

III. M. Stein est d'accord avec Hoernle, Reuter et Sten Konow pour désigner sous le nom de khotanais, langue du Khotan, un dialecte distinct de tous les autres dialectes iraniens et dont le caractère a donné lieu à controverse. Le plus sage serait peut-être de le désigner, avec M. Pelliot, comme « iranien oriental ». C'est la langue II de Leumann qui le premier la lut et en fit un dialecte âryen distinct de l'iranien comme du sanscrit, l'Aryen-du-Nord. Lüders y reconnaît la langue des Çakas ou Scythes, précision peut-être imprudente. — Nos documents sont probablement du VIIe-VIIIe siècle de notre ère [1].

1. P. Pelliot, *Les influences iraniennes*, 1912 ; *Un fragment du Suvarna-prabhasa en iranien oriental, MSL.* XVIII, 1913; A. Meillet,

IV. Le groupe très confus et disparate des langues du Pamir, de l'Afghanistan, des parlers du sud-est : ils ne sont connus que par les patois modernes. On a dit qu'ils sont intermédiaires entre le groupe perse et le scythique [1].

A tort ou à raison, M. Grierson donne le nom de « langues piçâca » — eu raison de leurs ressemblances avec le prâcrit dit piçâca des grammairiens indiens — à des parlers du Kafiristan-Chitral-Dardistan [2]. On les appelle mieux « dardiques ». Certains indices font croire que les Dards (*dāradas*) ne se sont pas déplacés depuis l'antiquité. — « Ces parlers sont très archaïques : on y rencontre des mots qui gardent l'aspect védique » [3]. M. Grierson pense qu'ils ne sont ni indiens, ni iraniens, et constituent une troisième branche, humble, de l'indo-iranien. Cette opinion n'est pas généralement admise. Le caractère mixte de ces idiomes — qui n'est pas évident — s'explique suffisamment par l'influence iranienne qui s'est exer-

Nouvelles langues, p. 17 ; STEIN, *Serindia*, 814, 914. STEN KONOW, *Khotan Studies, JRAS*. 1914, 339, 1020. E. LEUMANN. *Uber die einheimischen Sprachen von Ostturkestan, Journal de la Soc. orientale allemande*, 1908, p. 83, 1907, 648, *Zur nordarischen Sprache*, 1912 ; Maitreya-Samiti, 1919 (voir *B. Ecole fr. d'Extrême-Orient*, 1920, IV, 158).

LUEDERS, *Die Çakas und die Nordarische Sprache, Ac. de Berlin*, 1913-1914.

REUTER, *Buddhist fragments in... Khotanese* (*Soc. Finno-ougrienne*. XXX, 36) ; KIRSTE, *Journal de Vienne*, XXVI, 394. HOERNLE, *Manuscript remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, I, Introduction* (1916).

1. Sur ces langues, GAUTHIOT, *Notes sur le Yazgoulami, dialecte iranien des confins du Pamir*, JAs. 1916, 1, 239 — 270 ; *MSL*. XIX, 133. — Sur l'ormuri, le pashto, la baluchi, *JRAS*. 1919, 274, 1922, 439.

2. GRIERSON, *The Pisaca languages of North-Western India*, 1905 (voir *JRAS*. 1907, 408) ; *The Dardic languages*, 1919 ; *JRAS*. 1911, 195 ; 1921, 167 ; Sten Konow, *JRAS*. 1911, 1 ; Rapson dans *Rapson*, p. 52.

3. J'ai peur qu'il y ait dans ce jugement une part d'illusion. De même Darmesteter écrivait : « Les tribus sauvages de la passe de Khaibar, les fanatiques musulmans des monts Sulaiman, auraient conservé sur les lèvres, mieux que les Parsis de Bombay, la parole des Mages antiques et de Zoroastre ».

cée dans ces régions (Bloch, *Langue marathe,* p. 22) et que décèlent les usages matrimoniaux que la Rājataranginī, ou Histoire du Cachemire, critique chez les Dâradas (Stein, ad *Rājatarangini*, I. 307) (v. p. 77).

§ 2. — *L'unité religieuse indo-iranienne.*

A une époque qu'il est prudent de reculer assez loin, la langue âryenne était parlée sur une aire immense. Etait-elle parlée par des gens de même race, de même civilisation ? ce n'est pas certain. Pour ne signaler qu'un indice, les pratiques relatives aux morts et les mariages incestueux de l'Iran paraissent condamner cette hypothèse. Quels que fussent les primitifs habitants de l'Iran, le pays occupé ou parcouru par les clans de langue âryenne était ouvert de toute part, du côté du nord et de l'est. — Mais on doit admettre qu'une certaine tradition se développa, enrichissant la tradition indo-européenne, et commune aux ancêtres des tribus védiques et des tribus que nous connaissons par les dieux de Mitani, par les livres zoroastriens et les Achéménides.

I. Du côté de l'Iran, l'interprétation des textes et des faits — les uns et les autres confus et discordants — ne va pas sans des difficultés qui sont aujourd'hui résolues pour la plupart [1].

1. Sur la religion iranienne on doit signaler les deux excellents articles d'Oldenberg et de Geldner (Iranische Religion, Altpersische Literatur) dans la *Kultur der Gegenwart* de Hinneberg, vol. 3 et 7 de la première partie, 1906. — Les sommaires de J. Labourt et Carnoy dans Bricout, *Où en est l'histoire des religions* (1911) et dans *Christus* (1910).

J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 1877; Casartelli, *Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain, 1884 ; Ol-

Les documents iraniens les plus anciens, les Gāthās — partie « authentique » et à coup sûr ancienne de l'Avesta — témoignent d'une réforme à laquelle est attachée le nom de Zoroastre, réforme où s'affirment une haute préoccupation morale, un spiritualisme nettement anti-ritualiste, une tendance monothéiste qui ne supporte à côté du grand dieu que des personnalités abstraites, sortes d'hypostases. — De toute antiquité, les *devas*, les *dei*, étaient des dieux : les *daevas* de Zoroastre sont des puissances malignes ou pour mieux dire des divinités « païennes », les dieux des mécréants. Les poètes inspirés, les *kavis*, étaient des hommes sacrés et à demi-divins : ils sont honnis. Mithra est inconnu — comme d'ailleurs aussi dans les inscriptions de Darius et de Xercès. Aucune mention de l'offrande de *haoma* (sanscrit *soma*), boisson des dieux, dieu elle-même.

Mais la réforme zoroastrienne n'a pas absolument triomphé, même dans les milieux zoroastriens auxquels est due la préservation des Gāthās et la compilation de l'Avesta récent. « Il y a, dans l'Avesta récent (époque arsaco-sassanide) beaucoup de traits qui remontent à une tradition indépendante de celle des Gāthās, et, en grande partie, plus proche du type indo-iranien commun ». On y constate, d'une part, l'affaiblissement de l'esprit spiritualiste des Gāthās (matérialisation des divinités abstraites, dualisme superstitieux), d'autre part, « la réaction du vieux

DENBERG, *Aus Indien und Iran*, 1899 ; SÖDERBLOM, *Vie future d'après le Mazdéisme*, 1901 ; V. HENRY, *Le Parsisme*, 1905 ; J. H. MOULTON, *Early Zoroastrianism*, 1913 (intéressant et fantaisiste) ; DHALLA, *Zoroastrian theology*, 1914 (New-York), très bon.

On trouvera toute une encyclopédie de l'Iran dans l'encyclopédie de Hastings ; je signalerai notamment les articles de Casartelli, Sasanians, Sin, State of the dead (XI, 201, 562, 847), et encore Achaemenians, Avesta, Iranians, Median religion, Ormazd, Parsis (D. Menant), Zoroastrianism (A. Carnoy).

fond religieux indo-iranien contre la réforme zoroastrienne » (Meillet, *JAs.* 1917, II, p. 195, 205). « Le ritualisme reparaît : *Haoma* est l'objet de tout un culte... Les divinités naturelles figurent à nouveau. Le dieu Mithra prend une grande importance, comme dans les inscriptions des derniers Achéménides. En somme la religion telle qu'on la voit dans l'Avesta récent... est un compromis entre le zoroastrisme proprement dit et les croyances courantes, dont les unes sont les vieilles croyances iraniennes et indo-iraniennes conservées, et les autres sont les idées zoroastriennes vidées de leur doctrine précise et vulgarisées » (Meillet, *J. As.* 1916, I, 129) [1].

D'ailleurs, à l'époque des Achéménides, la réforme zoroastrienne n'exerçait encore aucune influence en Perse. Quoi qu'en pensent les Parsis, les rois achéménides n'étaient pas zoroastriens : aux preuves qu'a fait valoir Ch. de Harlez (*Introduction à la traduction de l'Avesta*), il faut ajouter celle-ci que « sur leurs monuments, des figures sculptées représentent le grand dieu Ahuramazda lui-même » (Meillet, *loc. cit*). Les Perses et leurs rois avaient des usages funéraires (enterrement précédé d'une sorte d'embaumement, κατακήρωσις) radicalement opposés à ceux que prescrit l'Avesta. Arrien rapporte que, près du tombeau de Cyrus, habitaient des mages — le mot « mage » est perse et à peine connu de l'Avesta — chargés de sacrifier tous les mois un cheval. Hérodote oppose la pratique des mages (enterrement des os après que les oiseaux et les chiens ont mangé la chair) à celle des Perses (Harlez, *La religion persane*, 1895, p. 6). D'où une conclusion assez sûre : les traits de la religion

1. Compte rendu de M. N. DHALLA, *Zoroastrian Theology*, 1914 : « Il faut lire les pages que M Dhalla a consacrées à cet exposé. Elles éclairent l'Avesta tout entier. »

des rois Achéménides qui concordent avec le vieux zoroastrisme, sont sans doute indépendants de la réforme de Zoroastre, par exemple l'adoration d'Ahuramazda, « le sage Asura » — le Assara Mazaas d'Assurbanipal (668-626) [1] — le créateur, le plus grand des dieux, le protecteur du roi et des bons ; la haine du mensonge, etc.

La réforme de Zoroastre, que d'autres réformes sans doute précédèrent, — « car nulle part on ne trouve plus de vivacité, d'inspiration, de poésie et aussi de goût pour la pensée individuelle, pour le sens propre, que dans l'Iran » (Meillet, *ibid.* p. 130), — avait en effet de lointaines racines dans le passé iranien et indo-iranien.

Les tablettes de Bogaz-keui [2] montrent que le monothéisme iranien, achéménide et zoroastrien, n'est pas indo-iranien : au XVIe siècle avant notre ère les Indo-iraniens de l'extrême ouest n'isolaient pas le grand Asura — le futur Ahuramazda — comme font Zoroastre et Darius. Mais les Indo-iraniens avaient des divinités abstraites — *puramdhi, parendi* — d'un type qui triomphe dans les Ameshaspentas et qui se développe aussi dans l'Inde; ils opposaient le *rta-asha,* « le normal, la marche régulière et bonne des choses, la loi, le droit, le bien », au péché et à l'anormal : et nous avons ici les germes du dualisme moral; ils considéraient les grands dieux, les Asuras, détenteurs du pouvoir « asurique », magie-souveraineté, comme les gardiens de la « norme ». Enfin, parmi ces grands dieux, Varuna, dont la réforme irano-zoroastrienne fera Ahuramazda, avait déjà sans doute, parmi les caractères que l'Inde lui attribue, ceux qui décèlent leur ancienneté par leur singularité même.

1. SCHEIL, *Rec. Trav.* XIV, 100.
2. Ci-dessous, p. 80.

Varuna — avec ses subordonnés, les Adityas, qui sont plus ou moins conçus à son image — occupe une place à part dans le panthéon védique : s'il fut jadis le ciel, le dieu du ciel, le ciel nocturne, nous ne le savons pas au juste[1] : ses attaches ou origines physiques sont vagues et n'ont pas d'importance ; il n'est pas un dieu mythique. « Sa grandeur est essentiellement de nature spirituelle et morale. En lui... se résument et culminent les notions d'ordre, de loi, de justice, de vérité, de sainteté... Il faut-être pur devant Varuna : aussi n'approche-t-on de lui qu'en tremblant. » — Ce dieu, qui n'est pas mythologique, n'est pas non plus un dieu du « sacrifice védique » : on ne le gorge pas de *soma* comme Indra ; on ne lui dit pas : *do ut des*. Comme les autres grands dieux, on célèbre sa force, sa puissance de démiurge ; mais sa grande originalité est qu'il est le vengeur des lois, de ses lois. Son culte a un prêtre spécial et n'est entré que partiellement dans le rituel classique qui relève des grands sacrifices plus ou moins publics : « Ce culte a dû consister surtout en pratiques individuelles de propitiation et d'expiation d'un caractère sévère et peut-être sinistre : la légende y associe le sacrifice humain »[2]. — Cette figure n'est certainement par la création des chantres védiques : ceux-ci l'ont hérité des Indo-iraniens, et l'ont, ensuite, modifiée. En Iran, elle fournit à Ahuramazda l'essentiel de sa personnalité morale[3].

1. Voir ci dessus, p. 49, n. 1.

2. Barth, *J. des Savants*, juillet 1896, p. 389 (IV, 271). Sur la conception âryenne du péché, V. Henry, *Parisme* (1905), chap. VI. Casartelli, *L'idée du péché chez les Indo-iraniens, congrès scientifique des catholiques*, Fribourg, 1898 ; article *Sin* (iranian) dans *Hastings* XI, 562-566 ; Keith, article *Sin* (hindu), *ibid.*, 560-562.

3. Origine sémite de Varuṇa, voir ci-dessous p. 77. — A. Carnoy, *Moral deities of Iran and India and their origins*, Am. J. of theology, 1917, 58.

II. Les ressemblances, qui vont parfois jusqu'à l'identité, sont nombreuses entre l'ancien iranisme et le védisme. Elles intéressent le domaine entier des idées morales et religieuses : théologie et mythologie, liturgie, eschatologie, système pénitentiaire. Il n'entre pas dans notre intention de signaler tous les points où s'affirme l'existence d'une tradition commune et déjà élaborée : rien qu'à glaner dans la *Religion du Veda* d'Oldenberg, on recueille une belle moisson. C'est vraiment à tort que Pischel et Geldner (*Vedische Studien*, I, p. XXIX) disent que la langue seule fait la parenté du Veda et de la religion avestique : le Veda est tout hindou et brâhmanique dans son esprit, mais sa lettre est souvent indo-iranienne[1].

1. Tous les clans primitifs ont une cérémonie religieuse pour fêter l'admission de l'adolescent parmi les hommes faits. L'*upanayana* védique a une contre partie exacte dans l'imposition avestique du cordon (Oldenberg, 400). — Les tribus iraniennes et védiques sont divisées en quatre classes : prêtres, guerriers, maîtres de maison, manœuvres (ci-dessous, p. 158).

2. Les trente-trois dieux de l'Avesta, les trente-trois dieux du Veda sont de même formation : « le type même de tous ces dieux qui traversent les cieux sur leurs chars de combat attelés de chevaux, étincelants et loyaux, presque exempts des tares de perfidie, de cruauté ou de licence dont d'autres mythologies les entachent — ce type splendide de l'Arya divinisé n'a point dans la poésie avestique moins de relief que dans le Veda » (Oldenberg, 25). — Les dieux em-

1. DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman*; *Zend-Avesta*, I, 335. SPIEGEL, *Arische Period und ihre Zustände*, 1887. GEIGER, *Ostiranische Kultur*. Jackson dans *Rapson*, p. 319-320. MACDONNEL, *Vedic Mythology*, p. 7-8. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, I, 159, 217, 231, 252.

pêchent la terre de tomber (*avapad*) ; ils sont fortifiés par l'oblation (263). — L'absence de toute pratique d'idolâtrie dans les documents que nous avons sur l'Inde védique et le vieil Iran est un fait digne de remarque (Jackson, résumé dans *J. As.* 1915, I, 360).

3. Varuna-Ahura, associé à Mitra-Mithra, règne sur la vérité, ordre suprême, morale, voie droite : védique *rta*, avestique *asha*, iranien de l'ouest *arta* [1], — auquel s'oppose l'*anrta*, le faux, le mal. « J. Darmesteter a fait ressortir la merveilleuse concordance d'expression (« sources du *rta* », etc.) qui montre jusqu'à quel degré Veda et Avesta se laissent superposer à ce point de vue » (Oldenberg, 25, 163 et suiv.).

4. Les coïncidences sont frappantes dans le sacrifice (yajña = *yasna*) où la liturgie possède les mêmes termes techniques, emploie des formules (*mantra* = *mãthra*) en prose (exorcismes et bénédictions) de même type originaire (Oldenberg, 23), et parfois les mêmes formules (Hillebrandt, Ritualliteratur, 11). Les fonctions de l'allumeur du feu (*agnīdhra*) et celles des *ātarevaksa* — *āsnātare* de l'Avesta sont les mêmes. La réforme zoroastrienne qui a converti en termes de haine et de mépris les noms révérés dans le Veda, *kavi, usij*, « prêtres et poètes sacrés », a probablement éliminé et obscurci bien des détails concordants des deux systèmes.

« A l'époque indo-iranienne le feu occupe le centre d'un culte déjà organisé : à son entretien est préposé un sacerdoce, dont les membres se nomment quelque chose comme « les gens du feu » (*atharvan* = *āthravan*) ; ils ne se bornent pas à sacrifier aux dieux par son entremise, ils lui adressent à lui-même des offrandes et des hommages. On le personnifie : c'est

1. Voir ci-dessous p. 82.

un dieu fort, pur, sage, propice à la maison où on se complaît à le servir ; à ses amis, il donne gloire et subsistance, bétail et postérité ; ses ennemis, il les anéantit. » — On se préoccupe des diverses demeures du feu : le ciel, d'où vient la foudre ; le bois, d'où le sacrificateur l'extrait par friction (Oldenberg, 85-86).

Le *haoma* avestique est le *soma* védique, la plante sacrée (149) : « de part et d'autre, leurs prêtres l'appellent le roi des plantes, qui croît dans la montagne, que la pluie céleste a nourri, que l'aigle ou les aigles ont apporté ; on en extrait le suc par pressurage, on le passe au filtre de laine, on y mêle du lait... L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbe, qui est censé le siège de la divinité : en védique c'est le *barhis* ; dans l'Avesta, le *baresman* ; et quoique l'Avesta en ait changé la disposition, il le dit *stereta* « jonché » tout comme l'Inde l'appelle *stīrna*... C'est le même prêtre, ici le *hotar*, là le *zaotar*, qui récite les prières dont la forme poétique est dans les deux recueils si concordante. Et ces prières portent sur les mêmes objets... » (Oldenberg 25 ; voir encore 85, 120, 291-328)[2].

Le sacrifice était simple à l'origine ; les fonctions du prêtre ou des prêtres primitifs ont été multipliées et partagées. — Nous avons une preuve de ce fait dans le nom du prêtre qui, jadis, était chargé de verser le *soma*, le *hotar-zaotar* « verseur » : ce prêtre prononçait aussi les invocations aux dieux. Dans le sacrifice védique, la mission du *hotar* est de réciter les invocations rythmées extraites du Rig-veda ; toute la manipulation, très compliquée, avec le soin de prononcer les formules en prose (*nivid* ou *yajus*) qui peut-être, à l'origine, constituaient toute la partie parlée du rite, appartient désormais à l'*adhvaryu* et à ses acolytes. Avant la séparation indo-iranienne, le rite

du *soma* avait déjà pris telle ampleur que le nombre des officiants était grand : malheureusement il n'y a pas accord parfait entre les usages avestiques et védiques. (Sept, seize, dix-sept prêtres du *soma* et huit du *haoma*, etc.) (Jolly, Ritualliteratur, 11).

Sur le lieu où est né le rituel *soma-haoma* et le caractère du rite (charme de pluie), V. Henry a des hypothèses fort ingénieuses (Caland et Henry, Agnistoma, Appendice III, Esquisse d'une liturgie indo-iranienne).

5. Le système pénitentiel et de purification — prières, cadeaux aux prêtres, usage de l'urine de vache, etc. — du Vendidad et des livres indiens est au fond le même (Jolly, Recht und Sitte, 117, Hastings, V. 659, 664). Le dualisme a modifié, en pays zoroastrien, la physionomie de ces institutions ; mais que la démonologie iranienne prolonge, en la systématisant, la démonologie âryenne, c'est ce que montre l'équivalence *druj* « mauvais esprit » = *druh*.

La magie blanche ou médecine (*baeshaza* = *bhesaja*), qui suppose des formules (*mãthra* = *mantra*), — les bouddhistes seuls, esprits forts, trouvent mauvais qu'on associe la prière au médicament — se développe dans l'Inde et dans l'Iran avec des emprunts réciproques aux temps historiques (Jolly, *Medicin*, p. 17 ; Bloomfield, *Atharva*, § 50-53). Les souvenirs communs sont très rares ; une seule maladie porte le même nom dans les deux langues (*pāman*) ; le *soma* (*asclepias acida* ou *sarcostemma viminalis*) « qui possède au reste toutes les vertus des toniques et des substances d'épargne » est le grand médicament à l'époque védique (Cordier, Etudes sur la médecine hindoue, 1894, p. 29). Le culte des plantes et des eaux (Oldenberg, 93) est éminemment thérapeutique [1].

1. Sur la médecine iranienne, CASARTELLI, *Un traité de médecine*

6. La parenté des mythologies est suffisamment marquée par la lutte d'Indra avec Vritra (Oldenberg 24, 111. — Védique Vrtrahan = avestique Verethragna), par le mythe d'Apām napāt (97), par les données communes relatives au Gandharva (206-209). Les Nāsatyas védiques, qui sont les Dioscures, sont représentés dans la littérature avestique par un démon malfaisant, Naonhaithya : mais les tablettes de Boghaz-keui montrent que tous les Indo-iraniens connurent les deux cavaliers célestes, dieux secourables. — Le mythe du védique Trita Aptya (avestique Thraetaona de race d'Athwya) présente cette particularité qu'il offre deux variantes parallèlement développées du conte Géryon-Cacus, et que, dans l'Iran comme dans l'Inde, il justifie les prétentions sacerdotales, le droit du prêtre sur les vaches du laïc (Oldenberg, 119-120).

7 « Communes aux deux peuples, au point de se compléter mutuellement, sont aussi les conceptions relatives à la mort, au premier homme qui en passa le seuil redoutable et devint roi des morts : ici, Yama, fils de Vivasvant ; là, Yima, fils de Vivanhvant » (Oldenberg, 25, 232). Yama-Yima « le jumeau » et sa sœur Yamī-Yimeh sont les premiers-nés des hommes et leurs communs ancêtres (454). L'Avesta a gardé le souvenir de l'âge d'or auquel Yama présida, souvenir perdu dans l'Inde ; mais, dans les deux religions, Yama est le roi des morts bienheureux : l'Avesta a deux paradis, celui d'Ahura et celui de Yima, qui sont confondus dans le Veda (467).

L'Avesta possède une eschatologie très précise : « il dépeint, avec un grand luxe de détails symétriques,

mazdéenne, Muséon, 1886, où sont discutés les identifications des dieux de médecine ; Carnoy, *Iranian gods of healing*, *J. Am. Or. Soc.* 1918, p. 294.

le sort des bons et des méchants, le voyage qu'ils font, les uns vers la splendeur céleste, les autres dans les ténèbres infernales ». Le Veda est au contraire indigent sur la croyance à l'enfer. On doit penser que, à l'époque indo-iranienne, les dogmes avestiques n'avaient pas pris une forme solide, mais qu'ils existaient en germe (458 et suiv.)[1].

III. Parmi les pratiques iraniennes qui paraissent diverger de la tradition âryenne, il faut signaler celles relatives aux morts et celles relatives au mariage.

1. Pour le zoroastrien le cadavre est impur, car les démons qui causent la mort s'emparent du cadavre ; son contact souillerait la terre, l'eau et le feu ; il doit donc être abandonné aux bêtes et aux oiseaux de proie ; quand les os sont nettoyés, on les recueille dans un *astodān*, littérallement « osteothèque » (Ch. de Harlez). Les « tours de silence » sont bien connues[2].

On a fait remarquer que l'Inde, outre l'inhumation et l'incinération, connaît aussi l'exposition des cadavre et l'immersion. Le *çmaçāna*, que nous appelons « cimetière », est parfois qualifié « cru, non cuit » (*āmaka*) : c'est un charnier où les corps sont dévorés par les vautours et les chacals[3]. Mais, « si les corps des petites gens étaient ainsi déposés dans un endroit

1. Articles *State of the dead* de Casartelli (Iran) et de Keith (Inde) dans *Hastings*, XI, 842 et suiv. — Le voyage du Dante iranien, Barthélémy, *Le livre d'Arda Viraf* (1887).

2. O. Menant, *Les rites funéraires des Zoroastriens de l'Inde*, Musée Guimet, Bibl. de vulgarisation, XXXV, 141-198 (1910) ; Söderblom et Gray, *Death and disposal of the dead* (Parsis et Anciens Perses), dans *Hastings* ; Gray, *ibid.*, XII, 487 sur les pratiques des « Tushes » (Caucase) ; Dr Khudayar, résumé dans *JAs.* 1915, I, 364.

3. La plupart des sources sont mentionnées dans le curieux article de Nariman, *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme, Revue Histoire Religions,* 1912, I, 85-86. — Le Bouddhisme n'est pas en cause ici.

commun, on brûlait les cadavres des personnes distinguées » (Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 80).

M. Modi a comparé les rites funéraires des Tibétains et des Parsis [1]; il conclut « en élucidant l'origine des usages de l'Iran par ceux des Tibétains » qui pratiquent crémation, inhumation, exposition des corps, embaumement, cannibalisme. De cette étude très poussée dans le détail et judicieuse, il résulte que les zoroastriens ont, pour diverses raisons, religieuses ou hygiéniques, condamné toutes les pratiques usitées en Asie Centrale hormis l'exposition, et perfectionné à plusieurs égards le mode d'exposition et de transport (deux porteurs au lieu d'un, etc.). L'inhumation est en usage dans la Perse achéménide : les Achéménides, en effet, ne sont pas zoroastriens.

M. Keith, avec raison, observe que l'exposition a été pratiquée, dans l'Inde, dès l'époque védique, et que, aux témoignage de Strabon, elle était commune aux Massagètes, aux Caspiens, etc. Il conclut qu'on ne peut pas dire que cette pratique n'est pas « âryenne » [2].

1. The Tibetan mode of the disposal of the dead. Some side-light thrown by it on some of the details of the Iranian mode as described in the Vendidad, dans le *Jubilee volume* de l'école de Jamsetjee Jejeebhoy, 1914, p. 319-372; compte rendu détaillé de D. M[enant] dans *JAs.* 1915, I, 366. — A. H. Francke, *Antiquities of Indian Tibet,* 1914, p. 23, 65, 72 (Art. Penjab dans *Hastings,* IX, 604).

Dans l'usage brâhmanique, les os sont enterrés après incinération ; mais, aux temps védiques, l'inhumation pure et simple n'était pas inconnue, et il y avait encore d'autres pratiques (Keith, *JRAS.* 1912, 471, 1915, 792). Rigveda, X, 15, 14 : « les pères qui ont été brûlés par le feu et ceux qui n'ont pas été brûlés ».

2. Atharvaveda, XVIII, 2. 34, invoque le Feu en faveur de ceux qui sont enterrés, de ceux qui sont « semés », de ceux qui sont brûlés, de ceux qui sont « élevés » (exposés sur une plate forme ou sur un arbre ?). — Mahabharata, I, 90 : exposition et bêtes de proie, incinération, enterrement, immersion. — Albirouni, ch. 73, fort intéressant (trad. Sachau, 1910, II, p. 167).

J. Przyluski, *Funérailles de Buddha, JAS.* 1918-1920 apporte beaucoup de renseignements précieux (Retard de l'incinération, conservation du corps dans un bain d'huile, comme encore aujour-

2. Le mariage *khvaetvadatha*[1], pour les Parsis modernes, est le mariage des cousins germains ; le témoignage des Anciens montre que les Iraniens ont approuvé le mariage du frère et de la sœur, de la mère et du fils, du père et de la fille. Catulle : *magus ex matre et gnato gignatur oportet.* Les livres pehlvis (Dīnkart, III. 82, trad. West, p. 399-410) sont d'ailleurs formels.

On a beaucoup discuté si l'ancien Zoroastrisme a approuvé l'inceste — la négative est tenue pour probable — ; si l'inceste est ancien en Perse : d'après Hérodote, avant Cambyse, les Perses n'épousaient pas leurs sœurs ; si la loi mazdéenne qui, non seulement autorise l'inceste mais l'ordonne, n'est qu'une invention des thélogiens, inspirés par les souvenirs mythiques (mariage de Yama et de Yamī) et les combinaisons de la théologie (mariage d'Ahuramazda et de sa fille Armaiti, sanscrit *aramati*, « la piété » ou « l'obéissance ») ; et encore si cette pratique est indo-européenne — on la retrouve chez les Balto-slaves — ou si elle a été empruntée par les Mages à des non-indo-européens. Nous avons ici un des exemples qui montrent le danger de considérer la tradition indo-européenne, la tradition âryenne, comme un ensemble strictement défini, immobile et uniforme, de croyances et de pratiques. Mais il n'est pas douteux que l'exo-

d'hui ; transport solennel du corps par des individus de basse condition, par les fils du défunt, par des brâhmanes, etc. ; dimension du *stupa*, piliers, etc.) — On pense que les vieilles tombes de de Lauria Nandangarh sont des tombes védiques (VIIe-VIIIe siècle ?), Marshall dans Rapson, p. 616.

1. J. J. Darmesteter, *Zend Avesta*, I, 126-134 ; *Etudes iraniennes*, I, 139, Louis H. Gray, *Next-of-Kin marriage*, dans Hastings, VIII, 456-459 ; J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, fait des Mages les prêtres sorciers d'une tribu non-âryenne, non sémitique ; ils auraient corrompu le Zoroastrisme ancien (voir Keith, *JRAS*. 790).

gamie, poussée très loin du côté paternel, moins loin du côté maternel, est un des principes du mariage védique et âryen [1].

L'Abhidharmakoça (IV. 68) constate que les Perses approuvent « le commerce avec des femmes interdites, mère, etc. ». — Les brâhmanes du Gandhāra qui furent aux service de Mihirakula d'après Rājataranginī (ci-dessus, p. 64), et auxquels sont associés les descendants de Barbares (*mlecha*) qui ont commerce avec leurs sœurs, les Dāradas (modernes Dards), les Bhauttas (origine tibétaine) qui ont commerce avec leurs brus, paraissent être à demi iraniens (voir Stein, *Chronicle of the Kings of Kasmîr,* p. 46-47 ; S. K. Hodivala, *Parsis of ancient India,* Bombay, 1920 p. 128).

IV. Emprunts indo-iraniens aux Sémites. — Varuna, dans le Veda, est le chef d'un groupe de dieux, les Adityas qui sont au nombre de sept, parmi lesquels Indra, le porte-foudre, et Mitra, certainement un dieu solaire. D'autre part Ahuramazda est le premier des sept Amesha-spentas « Saints immortels » : Ahuramazda, figure très personnelle, et six divinités de caractère abstrait. « A coté d'eux, et inférieur au seul Ahuramazda, un dieu aussi personnel que lui, Mithra, incontestablement un dieu solaire ».

On peut supposer que le groupe des Ameshaspentas a été refait ; que la réforme zoroastrienne, ou une autre réforme iranienne, a subtitué aux compagnons

1. Jolly, *Recht und Sitte,* 1896, p. 62-63. — Keith a décidément tort (*JRAS.* 1915, p. 793) de citer, comme une preuve du caractère âryen des mariages *khvaetvadatha,* le mariage du premier homme, Yama, avec sa jumelle : c'est un morceau de mythologie dont l'immoralité a frappé les rédacteurs du Veda. Sont de même sans valeur les contes bouddhiques sur les mariages consanguins des Çakyas, « qui épousèrent leurs sœurs à la manière des chiens et des chacals » pour conserver la pureté de leur race (Nariman, *art. cité,* p. 83).

primitifs du grand Ahuramazda-Varuna des entités d'ordre moral, de même qu'elle a obscurci les origines naturalistes de Varuna le grand Asura, rayé Indra de la liste des dieux, etc. — On a dès lors, en Iran et dans l'Inde, sept grands dieux qui sont inconnus ailleurs de la tradition indo-européenne, et dont l'origine est mystérieuse.

Oldenberg pense que ces sept dieux sont le soleil, la lune, et les cinq moindres planètes : « Et, comme rien, ni chez les Iraniens, ni chez les Indiens védiques, n'autorise à supposer la connaissance, la connaissance indépendante surtout, des petites planètes, une dernière conséquence s'impose : que tout ce culte des Ameshaspentas d'un côté, des Adityas de l'autre, leur est venu du dehors, d'un peuple plus avancé qu'eux dans la connaissance du ciel, des Chaldéens sémites ou accadiens de la Babylonie. Cette thèse... est présentée par M. Oldenberg avec une conviction profonde et avec non moins d'habileté que de conviction. Elle me laisse pourtant incrédule » (*Barth*, IV. 272).

M. F. W. Thomas se demande si le titre d'*asura* « maître, seigneur céleste, détenteur d'un pouvoir magique et souverain », n'a pas été emprunté par les Indo-iraniens à leurs voisins de l'Ouest, si Varuna n'a pas pris le nom du grand dieu d'Assur. La conjecture est ingénieuse, mais n'emporte pas la conviction [1].

1. *JRAS*. 1916, p. 384 : « This is, I think, a tolerable conjecture, for which, however, I would make no higher claim ». — Sur le sens védique de *asura*, Bergaigne, *Religion védique*, III, p. 70 — En ce qui concerne l'étymologie, Ernest Leumann, *Indica*, I (1907) s'abstient de toute comparaison avec les mots européens ; Uhlenbeck, *Etymologischen Wörterbuch*, 1898 pense à lat. *erus*, « maître », à vieux haut allemand *ans* « dieu ».

La question des rapports entre Assur et Asura a été traitée par Chadwick (*Moulton, Early Zorostrianism*, p. 32), Belvalkar, Keith (*Mélanges Bhandarkar*, p. 88), Sköld, *JRAS*. 1924, 267.

§ 3. — *Les dieux de Mitani.*

1. On signale sur une liste des divinités cassites (XVIIIe siècle avant notre ère) le nom d'une divinité solaire, su-ri-ia, qui est le sanscrit *sūrya*, soleil[1]; et encore, mais avec moins d'assurance semble-t-il, un dieu du vent dont le nom se rapproche de *marut*, et un mot *zima*, avec le sens de neige, qui est la forme iranienne du sanscrit *hima*.

D'autre part, c'est vers la même date (1930) que se place l'introduction du cheval, « l'âne des montagnes de l'est », en Mésopotamie (*JRAS* 1909, 1114). Le cheval vient de la haute Asie.

De ces données[2] il résulte que, dès la première partie du deuxième millénaire, des gens de parler âryen parcouraient la Bactriane et l'Iran[3].

2. Dès avant la fin du XVe siècle, les noms d'allure iranienne sont nombreux. Le roi de Mitani Artatama est contemporain de Tahoutmes IV (1423-1414); son

1. Ed. MEYER, *Séances de Berlin*, 1908, p. 14; *Z. fur vergleichende Sprachforschung*, XLII, p. 26. — La tablette, découverte en 1882. a été publiée seulement en 1917 par Th. Pinches (*JRAS*. p. 101). Muruta est un dieu, mais on ne voit pas qu'il soit le Vent. — La date assignée à ces informations parait peu sûre.

Jacobi et Keith, *JRAS*. 1909, 726, 1106, discutent ce *śuriaś*. — M. Keith est un peu brusque: « It is hardly necessary to discuss the significance of the Sun-god Śuriyaś : no stress can be laid on so isolated a name ».

2. Bonne bibliographie de Kennedy (*JRAS*. 1909, 1107-1119, Prehistoric Aryans and the Kings of Mitani), qui tire encore parti de l'histoire (?) du commerce du jade, des fouilles de Troie, et cherche a déterminer l'époque troyenne de l'entrée des Aryas en Bactriane. C'est dépasser le but.

3. Ed. MEYER, *Geschichte*, § 573, 590; Keith, *JRAS*. 1919, p. 1099; MEILLET, *Langue grecque* 2, p. 35: « Il est probable que depuis au moins le XVe siècle av. J.-C., les Aryas ont été très actifs en Asie ». — Voir ci-dessus, p. 36.

fils, Sutarna, son petit-fils Dusratta, sont en relation avec les rois d'Egypte. Les lettres de Tell-el-Amarna donnent quelque idée de ces souverains qu'entouraient des nobles de leur race (Un Artatama est l'ambassadeur de Dusratta). On connaît aussi d'autres princes dont le nom est fort intéressant, notamment un dynaste palestinien du nom de Suwardata (= sanscrit Svardatta « Ciel-donné » ?)[1].

On a découvert à Boghaz-Keui — 150 kil. à l'est d'Angora — qui fut la capitale des Hittites (1400-1200), des tablettes portant, en regard d'idéogrammes numériques, les noms de nombre *aika* (sanscrit *eka*), *panza* (sanscrit *pañca*), *nā* (sanscrit *nava*)[2].

Enfin, dans le traité de paix qu'il conclut avec le roi hittite Subhiluliuma (1380), Mattiuaza, fils de Dusratta, invoque les dieux qui, dans l'Inde, se nomment Mitra, Varuna (le plus grand des Asuras), Indra (le héros de la lutte avec Vritra), les Nāsatyas — qui, dans le système de Zoroastre, seront Mithra, Ahuramazda, le démon Indra dissocié du tueur de Vritra ou dieu de la victoire (Verethragna), le démon Naonhaithya. Il ne semble pas que le texte admette une autre interprétation : ilāni Mi-it-tra-as-si-il ilāni U-ru-w-na-as-si-il ilu In-da-ra ilāni Na-sa-at-ti-ia-an-na.

A isoler, dans l'onomastique indo-européenne de l'Asie occidentale, ces noms de dieux, surtout à considérer Nāsatia, on dirait sans hésitation avec Ed. Meyer[3] que le roi de Mitani parlait, non pas iranien, mais indo-iranien ou âryen. — Le passage de *s* âryen un *h* est en effet une des caractéristiques notables de

1. Sur tous ces noms, Sten Konow, *JRAS*. 1911, p. 44, Winckler, *Or. Litt. Z.* 1910, 298.

2. P. Jensen, *Indische Zahlwörter in Keilschrisfthittischen Texten, Séances de l'Ac. de Berlin*, 1919, p. 367.

3. *Séances de l'Ac. de Berlin*, 1908, p. 14 ; *Z. für vergleichende Sprachforschung*, 42, p. 24.

l'iranien : *na-sa-at-ti-ia* est antérieur à ce changement phonétique. Mais d'autres noms, Artamanya ('Ἀρταμένης), etc., ont figure iranienne. Que les parlers de l'Iran aient longtemps conservé *s* tout en s'acheminant vers l'état phonétique de l'iranien, cela n'est pas improbable [1]. On doit admettre *a priori* que les diverses altérations qui transformèrent l'indo-iranien en iranien n'eurent pas lieu toutes en même temps partout. L'âryen commun n'était pas exempt de variations dialectales remontant pour une part à l'époque indo-européenne, et nous croirons volontiers que, à l'époque des tablettes de Boghaz-Keui, l'âryen de l'Iran se distinguait de l'âryen de l'Inde.

Le problème si la liste divine est écrite en proto-iranien ou en âryen original est donc pratiquement insoluble, et ne présente pas un intérêt majeur. Quelque solution qu'on adopte, les dieux en question sont indo-iraniens : c'est le point essentiel.

Mais une autre question se pose qui doit être résolue. D'après M. Jacobi, les dieux de Mitani sont des dieux védiques, des dieux indiens. Les princes de Cappadoce qui les adorent ne viennent pas de quelque province de l'Iran, mais du Penjab ou des confins du Penjab. Cette opinion, comme on va voir, a été défendue par des arguments plus ou moins spécieux. Il faut l'écarter, non seulement parce qu'elle paraît peu conciliable avec la géographie, mais surtout parce que la religion zoroastrienne s'explique bien si Indra et les Nāsatyas furent des dieux âryens, très mal si,

1. D'après Sten Konow, nous avons à Boghaz-Keui un dialecte iranien conservant encore des caractéristiques aryennes disparues ailleurs. Il pense que certains dialectes de l'Iran oriental — qui ont *s* — sont iraniens et non pas indiens. (*JRAS*. 1911, 45, citant Bloomfield, *On some alleged Indo-Europaean languages in cuneiform character*, *Am. J. of philology*, XXV, I).

comme M. Jacobi l'entend, ils furent de tout temps des démons en Iran.

3. La liste divine de Mitani a, en effet suscité des controverses intéressantes.

a. Signalons d'abord le scepticisme de quelques indianistes: « Que ces noms de dieux soient correctement lus, je dois l'admettre (I must assume); mais, à considérer l'habitude où sont les savants de différer totalement les uns des autres dans la version de ces textes, c'est courir des risques graves » (Keith, *JRAS*, 1909, 1104).

b. Les noms royaux de Mitani sont d'allure iranienne, Artatama, Sutarna, etc. Mais A. H. Sayce tient pour invraisemblable que ces noms soient indo-européens : « Sutarna est de bon mitanien ; on peut prouver que *arta* est mitanien... Dans Matti-waza, le suffixe est hittite... Le nom que Winckler lit *Kharri*, je le lis *Murri*. » (ibid. p. 1106).

Arta est iranien de l'ouest, opposé à l'Avesta *asha*. Le védique lit *rta* ; *arta* est très proche de l'indo-iranien, n'est peut-être qu'une lecture pour *rta*.

c. Les noms de dieux présentent quelque difficulté. Comme on sait, *ilu* est un singulier « dieu » ; *ilāni* un pluriel « dieux ». Nous avons donc, très bien, « le dieu Indra, les (deux) dieux Nasatyas». Mais *ilāni* précède aussi les noms Mitra et Varuna : faut-il admettre plusieurs Mitras, plusieurs Varunas ?[1] L'Inde a d'abord eu plusieurs Rudras qu'elle a concentrés en un grand Rudra. — Faut-il, au contraire, avec M. Sten Konow, reconnaître dans les lectures « Les dieux Mitra... les dieux Varuna... », un rendu merveilleusement

1. C'est l'hypothèse de Kennedy (*JRAS*. 1909, p. 1111) ; voir Keith, *ibid.* 1104, Jacobi, *ibid.* 721, Sten Konow, *The âryan gods of the Mitani people*, 6 — Mitra est ailleurs identifié à Samas, dieu du Soleil (équivalent du cassite Šu-ri-ia), sous la forme Mitrašul ; et on ne voit pas qu'il soit jamais au pluriel.

exact de la formule védique qui, d'accord avec la grammaire indienne des composés, traduit « Mitra et Varuna » par un composé binaire où les deux termes sont au duel? — On fera du suffixe *as-si-il* (pour lequel on a aussi les lectures *as-sil* et *a-sul*), un suffixe comitatif[1]; on aura « les deux Mitras avec les deux Varunas » = Mitra et Varuna, *dei mitrasque varunasque*.

d. Cette explication grammaticale, plus que suspecte, mène tout droit à la thèse du caractère strictement indien des dieux de Mitani, thèse qu'a soutenue M. Jacobi. Ses doctrines sur l'antiquité de la civilisation védique le forçaient à voir les choses sous cet angle. Il assigne en effet, en raison des indices astronomiques de la littérature védique, une date lointaine à l'entrée des Aryas dans l'Inde : le Rigveda serait au plus bas de 3500 à 2500 avant notre ère.

Aussi croit-il que « les dieux de Mitani ont été importés en Asie occidentale par des tribus venues de l'est de l'Iran. Voisines des clans védiques alors déjà haussés à un haut degré de civilisation, ces tribus adoptèrent des dieux védiques et portèrent le culte védique dans leur nouvelle patrie de Mésopotamie. Probablement, l'entrée dans le Penjab leur était interdite : le peuple védique de l'Inde-ouest était alors à l'apogée de sa puissance ; les tribus de l'Iran-est furent obligées d'émigrer vers l'Asie antérieure. »[2]

M. Sten Konow, qui avait « démontré » le caractère iranien des noms de Mitani et de Tell-el-Amarna[3], est

1. C'est l'opinion de Winckler ; Ed. Meyer (§ 569) compare ce suffixe à une des désinences casuelles du koutchéen. Je crois que cette opinion est infirmée par les remarques de Fossey (*JAs.* 1910, I, 523) : on a une forme Mitrašul (Jensen, *Z. fur Assyriologie*, 1887, p. 195). Voir encore Bloomfield, *John Hopkins Calendar* 1908, p. 111.

2. *Festgruss an Roth*, 72 ; *Nachrichten* de Gottingue, 1894, 110 ; *J. de la Soc. Or. Allemande* vol. 49, 218 ; *JRAS*. 1909, 721 : 1910, 456.

3. *JRAS*. 1911, 1.

devenu l'intrépide partisan de cette brumeuse fantaisie. — Les dieux de Mitani viennent de l'Inde, car ils sont des dieux indiens et non pas, même d'origine, des dieux indo-iraniens : Indra, en tant que dieu, est spécifiquement indien. Sans doute vous direz que le dieu avestique Verethragna « Tueur de Verethra » doit son nom au mythe caractéristique d'Indra, la victoire sur Vritra, le meurtre de Vritra : mais, en fait, Indra à l'origine n'avait aucune relation avec Vritra-Verethra; l'Inde a confondu Indra avec le « Tueur de Vritra-Verethra », plus vieux qu'Indra et demeuré dans l'Avesta distinct du démon Indra. Il faut « retourner » l'idée que la science s'est faite des rapports de l'Avesta et du Veda : c'est le Veda qui a innové. — Les dieux de Mitani sont indiens : « Vers le milieu du second millénaire avant J.-C., la sphère de la civilisation indienne s'était étendue jusqu'à la Mésopotamie. L'époque de la conquête âryenne de l'Inde et des débuts de la civilisation védique doit être reportée plus haut. Combien de siècle se sont écoulés entre l'entrée des Aryas au Penjab et le traité de Mitani? » — Le plaisir avec M. Sten Konow, c'est qu'on va de surprise en surprise et que sa splendide érudition ne le laisse jamais au dépourvu. — On comprend bien, dit-il, pourquoi le roi de Mitani invoque Mitra, dieu des contrats et personnification de l'amitié, Varuna, qui veille sur les engagements pris, Indra, dieu des batailles. Mais, s'il invoque les Nāsatyas, « je n'hésite pas à affirmer que c'est en raison de son mariage avec la fille du roi des Hittites ». En effet, les Nāsatyas ont un rôle nuptial, celui de garçons d'honneur, dans un hymne tardif du Rigveda. Mais cet hymne est tardif; nous pouvons conclure que l'ensemble ou *bulk* du Rigveda était composé, et depuis longtemps, à l'époque du traité de Mitani[1].

1. *The Aryan gods of the Mitani People,* Khristiania, 1921 (*Publica-*

Toute cette littérature est de bien mauvais exemple pour nos confrères des Indes. Tilak et les partisans du « berceau arctique des Aryas », par exemple Abinas Chandra Das, M. A., B. L., *Rig-Vedic India* (Calcutta University, 1921), traduisent à l'hindoue les thèses de M. Jacobi : « Le fait vrai, c'est que, à une époque où le monde entier piétinait dans les ténèbres, les Aryas rigvédiques installés sur les bords sacrés de la Sarasvati et de l'Indus et dans la belle vallée du Cachemire allumèrent le saint foyer de la civilisation et de la culture spirituelle et l'entretinrent, brillant et chaud, pendant des centaines de millénaires, pour le bénéfice de l'humanité ».

§ 4. — *L'Inde, l'Iran, l'Occident.*

La séparation ne s'est jamais faite entre l'Iran et l'Inde : « Quant à l'état de ces pays frontières du nord-ouest, il paraît avoir été alors [aux temps védiques], sensiblement le même que nous le trouvons à diverses époques historiques, au moyen âge par exemple, quand le plateau iranien était l'*India minor*, et, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours. De tout temps le Pathan est descendu dans l'Inde, tantôt comme envahisseur, tantôt par une infiltration lente et plus ou moins pacifique, et, aux époques anciennes, le Pathan n'était pas un musulman » (Barth, II, 108). Il y a toujours eu « une Inde trans-indique qui était plus ou

tions of the Indian Institute, Royal Frederik University). — J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 25, accepte, lui aussi, l'opinion de Jacobi ; ses arguments sont « wild extravagance » ; il pense qu'un livre zorastrien décrit la mousson du sud-ouest telle qu'on dut l'observer à Dehli avant le dixième siècle avant notre ère. (A. B. Keith, *JRAS*. 1915, p. 798).

moins sous la domination ou l'influence perse et où les deux civilisations ont pu et dû se rencontrer, une *Inde blanche,* Ἰνδικὴ λευκή, comme on disait au temps des Parthes » (Darmesteter, *Mahābhārata et Shâhnâmah*, JAs. 1887, II)[1]. Conquêtes de Darius; princes grecs, parthes, indo-scythes, ksatrapas, etc. : « l'échange d'influences multiples qui s'est fait à diverses époques entre l'Inde et les pays iraniens n'a plus besoin d'être démontré. Admis jadis comme allant de soi, les études sanscrites, suivant leur tendance première de tout expliquer par l'Inde et par l'Inde seule, ont eu parfois le tort de paraître l'oublier » (*Barth*, II. 33). Cet échange s'est établi dès avant le moment où l'histoire atteste des communications et des contacts directs, « sans parler des courants plus cachés, que d'ordinaire elle ignore, mais qui ont dû nécessairement exister, passant de proche en proche et fort capables de porter une matière aussi légère, aussi faite pour cheminer que les fables et les contes » (Barth, J. des savants, nov. 1903).

Ces relations ont eu lieu de proche en proche entre des populations de même langue à peu près et de même civilisation. Les mouvements brusques des tribus iraniennes, Scythes et Çakas, les favorisaient. Nous savons combien aisément les Iraniens s'hindouisèrent : l'auteur du Périple (150 ap. J.-C) fait commmencer l'Inde à Minnagar qui est la Μὶν πολὶς d'Isidore de Charax, une des capitales des Çakas.

D'ailleurs la Mésopotamie a eu certainement quelque commerce avec l'Inde à une époque fort ancienne

1. C'est le pays de la Sarasvati = Harahvaiti = Ἀραχωσία, Arachosie (Kandahar) que, d'après Isidore de Charax (1er siècle), les Parthes désignaient ainsi. Dans le Zend Avesta (II, 13), Darmesteter exprime l'opinion que cette contrée, depuis le 2e siècle avant notre ère jusqu'à la conquête musulmane, fut plus indienne qu'iranienne.

Les détails et les dates manquent; mais l'écriture *brāhmī* paraît bien avoir été apportée par voie de mer.

Nous examinerons les témoignages du Rigveda, qui sont douteux; l'influence perse depuis les Achéménides : données solides ; les multiples indices, quelques-uns sûrs, d'autres probablement décevants, des relations préhistoriques de l'Inde avec l'Occident[1].

I. *Textes védiques.*

1. — H. Brunnhofer, par des imaginations fantaisistes,[2] a compromis une thèse qui n'est pas absurde : les origines littéraires du Veda ne sont pas exclusivement indiennes, penjabiennes; l'horizon géographique du Veda, qui comprend le pays de Caboul, s'étend peut être vers l'Arachosie, vers la Bactriane.

Cette question des rapports de l'Inde védique avec les populations iraniennes reste passionnante et obscure. Weber s'en est beaucoup occupé, donnant à l'Iran et lui reprenant ; Ludwig et Hillebrandt reconnaissent dans le Veda des données iraniennes ; mais, en général, les indianistes n'accordent rien à l'Iran ; les iranisants au contraire, admettant volontiers pour la géographie du Vendidad une date pré-achéménide, constatent que l'Avesta connaît bien l'Inde de l'Indus. Les *Hapta Hindu*, ou « sept rivières » du Vendidad sont les *Sapta sindhavas* du Rig Veda (VIII, 24, 27) : c'est là évidemment un vieux nom du Penjab, les « Cinq rivières ». Mais que peut-on tirer de ce détail ?

1. Il faudrait de l'espace et de l'érudition pour traiter dignement ce sujet. Les notes qui suivent à titre d'indication.

2. *Iran und Turfan*, 1889 ; *Vom Pontus bis zum Indus* 1890 ; *vom Aral bis zur Ganga*, 1892. *Arische Urzeit. Forschungen auf dem gebiete des ältesten Vorder und Zentralasiens nebst Osteuropa*, Bern, 1910. — Voir Barth II, 108. « Tout n'est pourtant pas à rejeter dans ces élucubrations ; car à un manque absolu de claivoyance générale, M. Brunnhofer unit une remarquable perspicacité de détail ». Sten Konow, *Geschichte der Ind. Kultur* dans *Archiv fur Kulturgeschichte*, IX, 2 (1911, p. 256). — Des vues très modérées dans Jackson (*Rapson* 318-344).

— Les Parthavas et les Parçavas du Rigveda (VI. 27, 8 : X, 33. 2) sont-ils les Parthes et les Perses? Pas plus que M. Jackson (*Rapson*, p. 322) je ne partage dans la négation la sérénité de MM. Macdonell et Keith (Vedic Index). Pour les Balhikas de l'Atharvaveda (V. 22,) — peuple lointain où le sorcier congédie la fièvre : « Va chez les Mujāvants (pays du nord ouest), chez les Angas et les Magadhas (est) »[1] — il est bien difficile de ne pas y reconnaître les gens de Balkh ou de Bactres, que le sanscrit classique appelle Bāhlika de Bāhli, Bactres. Mais, dit-on, la forme Bahlika pour Bactriens ne peut pas remonter plus haut que les premiers siècles de notre ère, et comment croire que l'Atharva, Kātyāyana et Patanjali contiennent des données d'époque aussi basse ? Donc Bahlika n'a rien de commun avec Bactres. — J'admire, encore une fois, cette belle certitude.

2. — On discute si la « manā d'or » que le poète védique (VII. 58) demande à Indra, est la mine (μνᾶ), un certain poids d'or[2].

Weber a étudié un mot *tabuva* « qui figure dans une formule contre le venin des serpents et ne rime à rien », lui a trouvé un sens « et finit par se demander si le tabou polynésien ne viendrait pas de ce *tabuva*. C'est prêter une bien grande fortune à trois syllabes obscures... »[3] (Barth II. 254)

1. « De naissance les Balhikas sont tes compatriotes ! Va-t'en, ô fièvre, au Mujāvant ou chez les Balhikas, bien loin; va chercher la lubrique femelle du sauvage et secoue-la comme il faut. O fièvre, avec ton frère la consomption, avec ton frère la toux, avec ton cousin le pāman, émigre vers ces étrangers là-bas ».

2. Keith dans *Rapson*, p. 88. — Zimmer, Weber, Grassman admettent le sens : « avec une mine — un certain poids — d'or ; » Böhtlingh : « avec le désir d'or ». Max Müller : « et aussi deux bracelets d'or ». — Max MÜLLER, *India*, p. 125-126, est très net : « Admettre que les poètes védiques ont emprunté ce mot isolé est contre toutes les lois de la critique historique ». — Mais qui a fixé ces lois?

3. Barth ajoutait : « S'il y a un rapport entre les deux mots, il

Victor Henry a examiné un problème intéressant. — Le sorcier védique exorcise la fièvre en lui disant : « Que tu sois ardeur resplendissante ou consumante, ou que tu naisses du feu qui couve sous les copeaux, de ton nom tu es Hrudu, ô dieu du jaune : épargne-nous ! » Or *hrudu* n'a pas d'étymologie sanscrite et on a dans les langues sémitiques, dans le sens de « or » un trisyllabe à peu près identique (haraçu, haruç). (*Un mot sémitique dans le Veda*, *JAs.* 1897, II, 511 ; *Magie dans l'Inde antique*, p. 184).

II. *Influences perses* [1].

1. — L'histoire des relations de l'Iran avec l'Inde commence avec Cyrus (558-530) [1]. Malgré les contradictions de nos sources (Hérodote, Ctesias, Xénophon, Strabon, Arrien, etc.), il semble acquis que la monarchie achéménide, dès l'époque de Cyrus, a fait sentir son influence jusqu'à l'Indus. De la comparaison des diverses descriptions dues à Darius (521-485), on conclut que la satrapie de l'Inde, Hi(n)du, c'est-à-dire du Penjab — distincte du Gandhāra, conquis antérieurement — a été constituée en 518 : cette satrapie est la vingtième, la dernière. Hérodote (484-406) assure qu'elle payait 360 talents de poudre d'or, somme énorme. Le voyage de Scylax (517), depuis Kaspapyros (sur le Caboul ?) jusqu'à l'océan, prouve que le

serait plutôt, ce me semble, dans le sens inverse ». — Sur les probabilités d'une influence polynésienne dans l'Inde, S. Lévi, *JAs.*, 1923, II, 56.

1. Jackson, *The Persian dominions in Northern India*, dans *Rapson*, 319.

Cavaignac, *Iavan*, 300, 309, 314.

Il n'y a rien à tirer de D. B. Spooner, *Zoroastrian period of Indian History*, *JRAS.* 1915, 63-89, 405-455 ; voir les critiques de Keith, Thomas, etc, *ibid*, 1915, 800, 1916, 138, 790. — Utile comme recueil de références un peu mêlées, S. K. Hodivala, *Parsis of Ancient India*, Bombay, 1920.

Sindh, ou bas Indus, était soumis aux Perses. — D'après les sources grecques, au delà du pays indien soumis aux Perses s'étend le désert : « La partie orientale de l'Inde est un désert de sable ». — Les savants admettent qu'Alexandre, héritier des Achéménides, a réclamé les districts que les Perses avaient occupés : l'Hyphasis (Sutlej) serait donc la limite de la satrapie hindoue.

Sous Xerxès (486-465), les archers indiens vêtus de coton ou de papyrus (?) combattaient sous un chef de nom perse ; l'Inde fournissait aussi des cavaliers qu'accompagnaient beaucoup de chiens. — Nous n'avons aucun renseignement pour la période qui suit. En 330, à Arbelles, Darius III avait des éléphants de l'Inde cis-indique et des troupes indiennes : les uns combattant avec les Bactriens et les Sogdiens sous les ordres du satrape de Bactres ; les autres — Indiens montagnards — commandées par le satrape d'Arachosie. Les Sakas, alliés mais non sujets, suivaient leur chef Mauakes.

Sous Artaxerxès Mnémon (405-362), Ctesias, médecin du roi, écrit les Ἰνδικα, le premier ouvrage grec sur l'Inde dont nous ayons connaisance : son récit de l'expédition indienne de Semiramis est plein de détails curieux et exacts ; mais il assure qu'il ne pleut pas dans l'Inde.

2. — Il faut accepter la conclusion des savantes et délicates recherches de M. J.-A. Decourdemanche : « Il nous paraît permis de conclure que l'ancien système métrique de l'Inde est imbu d'éléments empruntés au système perse basé sur le talent monétaire achéménide. En effet, les mesures agraires, les poids mercantiles, les mesures itinéraires et linéaires sont de type identique à celui introduit en Egypte sous la domination perse [1] ».

1. *Note sur l'ancien système métrique de l'Inde JAs.* 1911, II,

3. — Il n'est pas établi que la « *manā* d'or » soit la mine, mais on ne peut douter que le *karsha* sanscrit, un certain poids d'or ou d'argent, d'où *karshāpana* « monnaie d'or, d'argent ou de cuivre », ne soit l'iranien (?) *karsa* qu'on trouve à Éléphantine. (F. W. Thomas, *JRAS*. 1916, 366, d'après Gray, J. Am. Or. Soc. t. xx, 54 et Meyer, Papyrus fund von Elephantine, 56).

L'histoire de la vieille monnaie indienne — morceaux carrés ou oblongs de métal portant une marque attestant le contrôle du poids — présente de grandes obscurités. L'identification avec les marques en usage en Lycie, Cilicie, etc., n'est pas certaine. — Il est acquis que le Penjab a adopté les poids perses [1].

L'Inde doit aux Perses l'écriture *kharostrī* (voir ci-dessous p. 95).

L'importation des mots *kshatrapa* « satrape », *sāha*, *sāhi* « prince » nous transporte à une époque où l'Inde du nord-ouest est à demi iranisée et dont nous aurons à nous occuper plus loin.

4. — Architecture, etc.

a. La halle à piliers de Pātaliputra, probablement partie d'un palais royal bâti, peut-être, sur le modèle des palais achéménides (Marshall, dans Rapson, p. 618). — Le style des inscriptions d'Açoka rappelle celui des inscriptions achéménides (Grunwedel-Burgess, *Buddhist Art the India*, 1901, p. 16 ; répété par Marshall, *loc. cit.*; d'après Senart, *Piyadasi*, II, 219 et suiv.)

b. Traces nombreuses de l'influence occidentale

p. 367. — Voir quelques objections de Fleet, *JRAS*. 1912, p. 463; du même *ibid*. 1912, 229, Imaginative yojanas. — Sur les poids et mesures, un excellent sommaire dans Barnett, *Antiquities of India*, p. 206-219.

1. Rapson, *Indian coins*, 1898 ; *Counter-marks on early Persian and Indian coins, JRAS*. 1895, 865-877 complétant Babelon, *Les Perses Achéménides*. — George Macdonald, *Ancient Persian coins in India, Ancient Greek coins*, dans Rapson, 342-386.

(motifs assyriens introduits par l'influence perse et motifs perses) dans l'art des premières écoles indiennes, ce que Cunningham a appelé « style indo-perse » : porte trapézoïdale, chapiteau campaniforme, chapiteau à animaux adossés, lions ailés, palmettes, etc. (Foucher, *Art du Gandhāra*, I, 206, 214, 215, 222, 226-228, 252 et II, 494 ; Marshall, dans Rapson, p. 621-623).

c. « Au temps des Mauryas et probablement dès l'époque d'Alexandre, le vêtement principal des rois indiens était étranger de matière, de fabrication, d'aspect. Fait avec la laine la plus fine des troupeaux himalayens tissée et teinte au Gandhāra, il était, comme la robe des Achéménides, de fond pourpre rehaussé d'or » (J. Przyluski, *Funérailles du Buddha*, *J. As.* 1920, II, 387, p. 124 du tiré à part).

III. *Relations préhistoriques.*

1. — On démontre les relations de l'Occident et de l'Inde antérieurement au VIIe siècle « par les faits commerciaux de l'antiquité et surtout par le commerce de l'Inde avec Babylone, lequel, croit-on, avait surtout lieu par le golfe persique » (Jackson dans Rapson, p. 329). Mais, à y regarder de près, nous n'avons de ce commerce aucun indice direct avant les Achéménides [1].

1. Les références au commerce maritime dans le Veda (?) dans les Sutras (Baudhayana, I, 2, 24, II, 2, 2, Gautama X. 33), dans Jātakas, ont été diligemment collectionnées par Samaddar, Economic conditions of Ancient India, Un. of Calcutta, 1922. — Bühler démontre l'usage ancien de l'écriture *brahmi* et le commerce maritime en 800 en s'appuyant sur les Sutras: mais ces documents sont sans valeur aucune pour cette époque (*Paleographie*, p. 17, *Indian Studies*, III, p. 15 ; voir Keith, très judicieux, dans Rapson, p. 140-141).

LASSEN, *Indische Alterthumskunde*, II2, 626-752, *Geschichte des griechischen Wissens von Indien*, III, 87-458, *Geschichte des grieschich-ræmischen Wissen von Indiens*,

Le Bāverujātaka, récit bouddhique où est raconté l'importation du paon à Babylone (Baveru), est la pièce capitale du procès. S. Lévi a montré tout ce qu'il nous apprend quand on l'éclaire congrûment, et a écrit à son sujet un mémoire aussi solide que suggestif[1] : « Ce conte « à dormir debout », comme le qualifie M. Halévi, si nous l'interprétons à l'aide de la méthode philologique, nous porte à supposer que le commerce des paons entre l'Inde et Babylone s'est ouvert à l'époque de l'empire perse, sous Darius et ses successeurs, après le voyage du grec Scylax qui avait reconnu (vers 510) la route de mer entre les bouches de l'Indus et le Golfe Persique. Le témoignage de la littérature

A. Weber, *Die Verbindungen Indiens mit den Länder im Westen* (1853 et Indische skizzen, 1857, 71-124) ; *Die Griechen in Indien, Sitzungsberichte* de Berlin, 1890.

S. Levi, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, 1890.

H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World*, Cambridge, 1916.

J. Kennedy, *The early commerce of Babylon with India,* 700-300 B. C., *JRAS.* 1898, 241-288 : « un singulier mélange de faits positifs, d'hypothèses et de fantaisies ; le côté indien de la question surtout est traité avec bien peu de critique » (Barth, II, 324). Kennedy (p. 264, note) reconnaît qu'il doit beaucoup à Terrien de Lacouperie, « one of the most learned and ingenious of men, but I need hardly say that his writings require to be used with caution... Fancy sometimes took the place of judgment ». — J. Kennedy s'est bien assagi dans *The Gospels of Infancy, the Lalita vistara and the Vishnupurana* ; *or the transmission of religious legends between India and the West, ibid.* 1917, 209-243, 469-540.

Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 115, adopte les vues de Kennedy — Pour démontrer l'antiquité du commerce entre le Dekkan et l'Occident on tire parti des Rois I, X, 22 (et dentes elephantorum et simias et pavos) ; mais il est douteux que les *toukkiyim* soient des paons et que *toukkhiyim* soit une transcription du dravidien *togei* (Lévi, *Baverujataka,* p. 11).

R. Stübe, *Indien und der Westen, Licht der Osten* (sans date) p. 242 : bois indiens dans les palais d'Ur ; éléphants, chameaux et rhinocéros de l'obélisque de Salmanasar ; couleur fortement babylonienne de la cosmologie et de l'eschatologie bouddhiques ; motif d'Antigone emprunté au Ramayana, etc. (??)

1. Autour du Baveru-jataka, *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes,* 1913-1914.

grecque vient curieusement confirmer cette donnée. »

2. — Un cylindre de Lugalanda, patesi de Lagash (2850 avant notre ère), porte un dessin géométrique compliqué, identique au *padmāsana*, « siège de lotus », et qui, certainement, n'a pas été inventé deux fois. « Le *padmāsana* vint de la Mésopotamie avec l'alphabet *brāhmī*, l'art de faire les briques, peut-être les stations lunaires (*naksatra*), les poids babyloniens (*manā*) et la légende du déluge[2] ».

Victor Henry, croit reconnaître le « Sceau de Salomon » dans un talisman de l'Atharvaveda (*Magie dans l'Inde*, p. 93).

3. Écriture.

Le mot *lipi*, *libi*, *dipi*, qui signifie « inscription, écriture », et qui est attesté par le nom qu'Açoka donne à ses édits, *dhammadipi*, *dhammalipi* « inscription de religion », est considéré depuis Burnell « comme une appropriation d'un mot d'origine étrangère, le vieux persan *dipi*... ; le nom même de l'écriture dans l'Inde serait donc importé du dehors » (Senart, *Piyadasi*, I, 59 ; Bühler, *Indian Studies*, iii, 21 ; Wackernagel, *Grammatik*, p. 56 de l'introduction et p. 222). — Beaucoup de termes relatifs à l'écriture, iraniens ou grecs (*divita* « scribe », *mela* « encre », *kalama* κάλαμος), sont certainement modernes ou ne peuvent être datés. Le mot *pustaka* « livre, manuscrit » vient probablement de l'iranien *post* (avest. *pasta*) qui signifie « peau ». (Gauthiot, *MSL*. XIX, 1915, 130 ; S. Lévi. *JAs*. 1915, i, 74).

L'Inde d'Açoka a deux écritures [2], la *brāhmī*

1. R. E. Enthoven, *JRAS*. 1922, 533, qui cite sur l'ancien commerce A. M. T. Jackson ; Schoff, *J. Am. Or. Soc.* vol. 33, 252 et l'*Imp. Gaz. of. India. Bombay Presidency*, I, p. 15.

2. Weber, *Ueber den semitischen Ursprung des indischen Alphabets* (*Indische Skizzen*, 1857, 243) ; J. Halevi, *JAs*. 1885 ; II, 243, *Revue sémitique*, 1895, 1899 ; Bühler, *Indian Studies*, III, *on the origin of*

« écriture sainte » qui s'écrit de gauche à droite excepté sur une monnaie du IVe siècle (?) (Bühler, *Palæographie* p. 32) et la *kharoshthi*, littéralement « écriture lèvre-d'âne », ou mieux, croyons-nous avec M. S. Lévi, *kharoshtri*, littéralement « écriture âne-chameau », qui s'écrit de droite à gauche : les deux leçons caractérisent cette écriture comme « écriture du pays de Kharoshtra » [1].

L'origine lointaine et la date de cette seconde écriture, si on n'est pas d'accord sur son nom, ne soulèvent pas de grandes difficultés ; en ce qui concerne la *brāhmī*, elle est évidemment sémitique, mais on n'a aucune donnée claire sur son point de départ (type inscription de Mesa ?), sur la date de son importation dans l'Inde, sur l'évolution qui a abouti à la « retourner ».

Voici, sur ces points, l'opinion de M. J. Rapson.

« On trouve les origines de l'écriture *brāhmī* dans le type phénicien représenté par l'inscription de Mesha, roi de Moab, vers 850. Elle fut probablement apportée

the Indian Brahma Alphabet, Indische palaeographie, 1896 (académie de Vienne, 1895 et Strasbourg 1898).

G. H. OJHA, *Palaeography of India*, Ajmer, 1918 ; WACKERNAGEL, *Grammatik*, Intr. p. 57, BARNETT, *Antiquities*, 225-232. — Barth, qui n'est pas convaincu par la dialectique de Bühler, I, 393, II, 319, IV, 220-229. — FLEET, *Epigraphie*, (*Indian Empire* II, 73) ; GOBLET D'ALVIELLA, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, 1897, 119-128 ; V. SMITH, *Early History* 2, 1908, 25, 133, 154, J. Rapson, *JRAS*, 1905, 810.

1. LUDWIG (*Gurupuja*, 1896, p. 68) tire *kharotthi* de l'hébreu haroseth « gravure, sculpture ». — Des recherches de S. LÉVI (*Notes chinoises sur l'Inde*, 1. L'écriture kharoshtri et son berceau, 4. Le pays de Kharoshtra *BEFEO*. 1902 et 1904, trad. dans Indian Antiquary, t. XXXIII) il résulte que *kharoshtri* désigne un pays d'Asie Centrale dont le nom fut transcrit *kharoshtra* et, en chinois, *K'ia-lou-chou-tan-le*. Il s'agit du Kashgar ou du Khotan, « la zone des Barbares limitrophes établis à la frontière de l'Inde et de la Chine » dont un centre religieux notable est le Goçirsha « Mont Tête de Vache », la colline actuelle de Kohmari au Khotan (Stein, Ancient Khotan, p. 190).

Sur les variétés successives de la *kharoshtri*, R. D. Banerji, *JRAS*. 1920, 193-219 ; employée jusqu'en 450 (Rapson, 657).

dans l'Inde par la Mésopotamie, transfert dû au commerce de Babylone avec les ports de l'Inde occidentale. Elle est la mère de toutes les écritures modernes de l'Inde. »

« La *kharoshthī* dérive de l'écriture araméenne introduite dans le nord-ouest de l'Inde au ve siècle, époque où cette région était soumise aux Perses et où l'araméen était officiellement employé dans tout l'empire achaménide. La récente découverte par J. Marshall d'une inscription araméenne à Taxila (première partie du ive siècle, *JRAS*. 1915, p. 340) démontre que, à l'origine, la langue et l'alphabet araméens furent, tels que, importés dans le Gandhāra : Bühler l'avait deviné dès 1895. Les premières inscriptions en *kharoshthī* sont du iiie siècle : l'original araméen était déjà adapté aux besoins de la langue indienne, de phonétique plus riche ; mais, au contraire de la *brāhmī* où l'original sémitique a été fortement élaboré, la *kharoshthī* porte encore la marque de sa provenance tant par le fait qu'elle s'écrit de droite à gauche que par la manière imparfaite dont les voyelles y sont représentées. Au iiie siècle de notre ère, au Turkestan chinois, la *kharoshthī* est plus développée [1]. C'est à l'empire Kushan qu'elle doit son extension dans ce pays où, aussi bien que dans l'Inde, elle est finalement supplantée par la *brāhmī* [2] ».

Nous n'avons aucun document certainement antérieur à Açoka (Barth, II, 317) et il est peut-être imprudent de croire que l'écriture était d'usage *commun* à l'époque de Candragupta (Thomas dans Rapson, 483, d'après Kautilya). On ne peut accorder aucune valeur chronologique aux témoignages invoqués par Bühler (voir ci-dessus p. 92, n. 1) et les sources bouddhiques (Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 107-139 : étude de

l'écriture permise aux nonnes, un « jeu de lettres », etc) sont mal datées. — Mais il paraît certain que la *brāhmī* a une longue histoire avant Açoka : l'usage commercial et officiel de l'écriture peut remonter très haut. Cependant le rôle de l'écriture, dans les écoles brâhmaniques comme chez les bouddhistes, est nul (Senart, *Théâtre indien, Revue des Deux Mondes,* 1891, mai, 111; Rhys *Davids, loc. cit.*).

4. C'est en Chine que, d'après Biot (1840-1845, 1862) et L. de Saussure, il faut chercher l'origine des 27 ou 28 *nakshatras* « mansions lunaires » inconnues semble-t-il au Rigveda, et qui présentent avec les 28 *sieou* chinois et les *menazils* arabes des analogies étroites.

Max Müller a combattu l'hypothèse de Biot avec des arguments bien faibles, Whitney, Burgess, Ginzel et Weber avec plus d'autorité (1860-1865). Les travaux de L. de Saussure (1909-1919) ranimèrent l'intérêt, et Oldenberg consacra au problème l'examen loyal et attentif qu'on lui doit : conclusion négative. — Supposer, avec Weber, que les *sieou* furent apportés en Chine par les bouddhistes, est inadmissible ; affirmer l'absence de relations entre la Chine et l'Inde antiques (Weber, Keith) est imprudent ; mais, pense Oldenberg, les *sieou* ne sont pas des stations lunaires, ne sont pas des *nakshatras*. Faire venir *sieou* et *naksatras* de Babylonie se heurte à cette difficulté que la Babylonie n'a pas de constellations correspondant aux *sieou* : mais elle a dû les avoir, c'est elle qui a élaboré un certain système de stations lunaires qu'elle a pour son propre usage remplacé par un système plus savant, mais qui, diversement altéré, a abouti aux *sieou*, *nakshatras* et *manāzil* [1].

1. Biot, *J. des savants* 1840, 1845 et *Études sur l'astronomie indienne*

Le nom de pays *Sumer* a une variante *Shinar* : il est fâcheux que Sumer ne se présente jamais comme « montagne des dieux » et « pilier du monde », car on pourrait sûrement attribuer une origine occidentale à la montagne Meru, aussi et mieux Sumeru et Sineru, montagne cosmique placée au centre des sept ou des quatre continents (F. W. Thomas, *JRAS*, 1916, 385).

La légende indienne du déluge — la légende de Manu, le Noé des Brāhmanas — qu'on croit qui ne remonte pas aux vieux temps védiques, est souvent citée comme une des preuves de l'influence sémitique[1].

5. Les doctrines de Pythagore[2] (VI[e] siècle) — réin-

et chinoise (1862) ; L. de SAUSSURE, *Le texte astronomique du Yao-tien, Les origines de l'astronomie chinoise*, (Toung Pao, 1907, 1909), *La symétrie du zodiaque lunaire asiatique* (*JAs.* 1919, II, 142) *Le cycle des douze animaux*, (*JAs.* 1920, I, 55) et divers articles dans Archives des sciences physiques et naturelles, 1919. — La controverse Sedillot-Weber-Whitney, etc., bibliographie dans Weber, *Ind. Literaturgeschichte*, 1876, p. 264-265. — Max MÜLLER, *India* (1883) 126-133 (utile pour la bibliographie) — THIBAUT, *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, 1896 : « La question n'est pas tranchée... ». — OLDENBERG, *Nakshatra und Sieou* (*Soc. des Sciences de Gottingue*, 1909 p. 544-572.) — Keith dans Rapson, 140-141, 149 ; — Sur les origines grecques de l'astronomie et de la science indiennes, Barth, III, 65, 90-94. — MASSON-OURSEL, *Esquisse Philosophie Indienne*, p. 285, bibliographie sommaire de la science indienne.

1. La plus ancienne rédaction dans le Çatapatha, I, 8, 1 (V. HENRY, *Littérature de l'Inde*, 44 ; LÉVI, *Sacrifice*, 115) ; elle est perfectionnée dans la Mahabharata et le Bhagavata. — OLDENBERG (*Veda*, p. 233) : « Avec la majorité des auteurs, je regarde ce récit, de tradition relativement récente, comme un emprunt aux Sémites, et je ne me rends pas aux arguments contraires de LINDNEN, *Festgruss an Roth*, p. 213 ». Max MÜLLER (*India*, p. 137) nie : « ce serait le seul emprunt sémitique de la vieille littérature sanscrite ».

Keith, dans Rapson, p. 140 : « Il est possible que la légende soit d'origine sémitique ; si tel est le cas, les Indiens l'ont complétement transformée et l'emprunt ne peut-être prouvé ».

2. Les sources sont exposées et discutées avec beaucoup de diligence par A. B. KEITH, *Pythagoras and transmigration*, *JRAS*. 1909, 569-606. — Le champion de l'influence indienne est L. von SCHRŒDER, *Pythagoras und die Inder*, 1884, suivi par Garbe, Hopkins, Macdonell, Windisch, « les plus grands noms qu'on nomme ». A. B.

carnation, souvenir des anciennes existences, transmigration et salut par la purification de l'âme, société religieuse, silence, interdictions alimentaires, règle πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν, etc. — présentent un caractère hindou, brâhmanique ou bouddhique, marqué. Ajoutez les légendes sur les voyages orientaux de Pythagore. Il n'en fallait pas tant pour que les indianistes crussent que ce sage avait visité l'Inde ou beaucoup appris d'Indiens rencontrés au cours de ces voyages, et notamment les données mathématiques des Çulvasutras, manuel brâhmanique de la construction des autels [1]. Ces déductions paraissent plus que douteuses ; nous exclurons l'hypothèse d'un emprunt direct, mais il reste que, ici comme ailleurs (fables, contes, etc.), nous sommes en présence d'un vieux fond d'idées communes à l'ancienne civilisation.

1. Comme on l'a très bien dit, « Le conte amusant, édifiant ou simplement merveilleux, la fable, l'apologue, le proverbe, la devinette, toutes ces formes de la pensée populaire ne sont d'origine ni exclusivement grecque ni exclusivement indienne ; elles sont *humaines* et, à ce titre, elles se rencontrent à peu près chez tous les peuples, aussi bien chez les Cafres, les Australiens et les Peaux-Rouges que parmi les Aryas, les Sémites, les Egyptiens et les Chinois. Ainsi s'explique aisément la facilité avec laquelle le conte, une fois formé, change de patrie... » (Goblet d'Alviella) [2].

Keith n'a pas de peine à montrer que la Grèce connaissait, à date préhistorique, des doctrines fort apparentées à celles attribuées à Pythagore. Voir l'excellent mémoire de John Burnet, *Pythagoras and Pythagoreanism* dans Hastings, X, 520-530.

1. Sur ce point spécial, Keith, *article cité*, p. 589 et références : Thibaut, *Astronomie, astrologie und mathematik*, 1899, etc. — Ajouter Jolly dans Hastings I, p. 345 (art. Altar).

2. A. Wagener, *Les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce*, Ac. de Belgique, 1852 (origine indiennne); Weber, *Ueber den*

Mais la thèse de l'origine grecque des fables indiennes, chère à Benfey, est ruinée. A date tardive, l'origine indienne de beaucoup de fables et contes d'animaux n'est pas douteuse : il y a des chances que la patrie des Jātakas [1] ait été la patrie de l'apologue, « un produit congénial, une plante vivace en quelque sorte sur le sol de l'Inde... Nous ne pouvons douter que le Bouddha ne s'en soit beaucoup servi dans son enseignement » (Barth). — Bien peu nombreux les récits vraiment anciens et communs à l'Occident et à l'Inde.

2. On voudrait pouvoir partager la confiance de Darmesteter qui reconnaît, entre la dernière partie de la légende du Mahābhārata (voyage de Yudhisthira et de ses frères vers les montagnes du nord, arrivée de Yudhisthira au ciel avec son chien, etc.) et la légende de Kai Khosru « des coïncidences si particulières » qu'elles « supposent un emprunt direct » (Points de contact entre le Mahābhārata et le Shāhnāmeh, *JAs.* 1887, II, 1). « Il a parfaitement établi que l'emprunt était possible ; quant au fait même, je doute qu'il ait réussi, non pas à le démontrer, ce qui est bien rare en pareille matière, mais à le rendre probable » (Barth, II, 33). — Toujours est-il que le chien, incarnation du Dharma, paraît plutôt iranien qu'hindou ; et je ne suis pas sûr que l'apothéose de

Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen, Indische Studien, III, 1855, *Indische Skizzen,* 1857 (origine grecque) ; Benfey, *Pantschatantra,* 1859 (origine grecque) ; Otto Keller, *Ueber die geschichte der griechischen Fabel,* 1861-67 (origine indienne). — Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce,* 1897 ; E. J. Thomas, *Introduction à Jātaka Tales,* 1916 ; F. Ribezzo, *Studi sulla origine e la propagazione delle favole indo-elleniche comunemente dette esopiche,* 1901. — Barth, *De l'origine et de la propagation des fables, J. des Savants,* nov. 1903 — janvier 1904.

1. Les Jātakas sont les récits des anciennes existences, humaines et animales, du Bouddha. Leur antiquité est établie par l'iconographie.

Yudhisthira fasse, comme le pense Barth, partie de la légende même des Pandavas [1].

1. Barth est plus disposé à expliquer par un emprunt un autre rapprochement : mort de Duryodhana arraché du marais où il s'était réfugié, mort d'Afrâzyâb tué de la même manière dans le Shâh-nâmeh. Mais il signale la ressemblance de ces récits avec le mythe d'Agni retiré des eaux et le mythe du Loki scandinave.

HISTOIRE DE L'INDE

PREMIÈRE PARTIE

L'Inde jusqu'en 300 avant J.-C.

(Notes sur l'Inde avant les Mauryas)

AVANT-PROPOS

1. C'est un trait quelque peu badin, mais spirituel et à sa place ici, cet épisode du conte de Mūladeva : « L'heure du repas, que doit précéder le bain, arriva. Devadattā « Dieudonnée », la courtisane, dit à son ami Mūladeva : « Faites venir le masseur ». Mūladeva répondit : « Si vous voulez bien, je vous masserai moi-même » — « Savez-vous masser ? » — « Pas très bien, mais je connais des gens qui savent » : *na yānāmi sammam param thio janagāna sayāse* [1].

Je suis dans le cas de Mūladeva, sachant où est la science, mais mal outillé pour écrire un aperçu de l'histoire de l'Inde [2]. Mon métier est l'étude de la

1. Dans les Maharastri-Erzählungen de Jacobi. — Traduction anglaise de J. J. Meyer, Hindu Tales, Londres, 1909.

2. L'Inde doit le nom que les Occidentaux et les Chinois lui donnent à l'Indus « parce que les Perses, les Chinois après eux, ont connu d'abord le fleuve Indus comme la limite d'un autre monde. » Les Iraniens prononcèrent le mot indien Sindhu, « La Rivière », en remplaçant la sifflante initiale par une aspiration « Hindus », d'où, avec « psilôse », Ἰνδός, Indus. — Les anciens savaient que leur prononciation était incorrecte : Indus ab incolis Sindus appellatus (Pline, *Hist. Nat.* 6, 20, 71). — « Mais *indu* en sanscrit désigne la lune, et la lune aux clartés reposantes est le symbole de

philosophie ou des philosophies du Bouddhisme, étude qui comporte un minimum de clartés sur beaucoup de choses hindoues, comme l'étude de la scolastique suppose quelques notions de l'histoire du moyen âge. La comparaison me paraît juste. Or qui demandera au lecteur des sommes médiévales une histoire de France? D'autant que je ne me suis jamais défendu contre une forte tendance « à limiter ma curiosité. »

Mais mon devoir fut d'obéir à la requête de l'éditeur de cette Histoire, car les indianistes plus compétents que moi et partant plus sages, sollicités avant moi, avaient refusé le périlleux honneur de parler ici de l'Inde. J'ai bravé le sévère verdict de mon ami M. A. Foucher : « De moins en moins il suffira, pour écrire sur l'Inde et sur l'Extrême-Orient d'avoir lu les textes : il faudra avoir vu le pays et les hommes » (*BEFEO*. 1905, 207).

Barth disait : « Il faut un certain acquis pour toucher à l'histoire; mais pour se mêler de préhistorique, non pas. Et, dans l'Inde, on arrive si vite au préhistorique! ». Et ailleurs, parlant sans grande bienveillance d'un livre assez estimable : « Les deux tiers de l'ouvrage sont consacrés aux temps qui n'ont pas, à proprement parler, d'histoire : tableau de la civilisation, des idées, des croyances, des institutions, toutes choses dont le développement, dans l'Inde, est en grande partie préhistorique. »

la grâce; les Hindous crurent reconnaître dans ce nom venu du dehors un hommage rendu aux charmes de leur pays. En fait, ils ne l'employèrent jamais » (S. Lévi, *Des grands hommes dans l'histoire de l'Inde*, Conf. Musée Guimet, t. 40, p. 169). — Pour eux, l'Inde est le Bharata ou le Jambudvipa, « le continent de l'arbre Jambu. »

Quiconque essaiera de raconter l'histoire de l'Inde sans parti pris et avec sincérité devra, à toutes les pages, confesser l'insécurité de notre philologie, montrer les lacunes profondes qui désorganisent notre connaissance des antiquités indiennes [1], avouer le caractère provisoire des résultats supposés acquis et des théories accréditées.

Chaque discipline historique a ses méthodes, ses critères, sa certitude. L'indianiste, en ce qui concerne les périodes non éclairées par les inscriptions, se contente de « certitudes » qui, ailleurs, seraient à peine regardées comme des vraisemblances ou des possibilités. Les données qu'il utilise sont mal datées, peu explicites, parfois maigres jusqu'à la fragilité. J'observe aussi que nous construisons souvent l'histoire par des déductions d'ordre purement dialectique. Nous faisons grand usage des preuves dites internes, « inductions tirées de la différence des idées et des coutumes »; nous nous accordons grande liberté dans l'interprétation des textes et plus encore dans la critique des textes, distinguant recensions successives et interpolations. Mais comment procéder autrement avec une littérature « où Fabius Pictor et Cicéron se citent réciproquement » ? Les médiévistes seraient aussi hardis que nous si, pour écrire l'histoire de Charlemagne, ils étaient, comme nous, réduits à la Chronique de Turpin (Barth, II, 277, III, 113).

La prudence conseille à l'auteur d'un manuel ou d'un sommaire d'adopter les opinions reçues et de se mettre ainsi à l'abri — se tromper en bonne

1. Senart, Avant-propos de Minayeff, *Recherches*, 1894, p. III.

compagnie est une consolation et la suprême ressource — et par là aussi d'éviter les cruelles méprises où l'on s'expose en quittant les chemins battus. L'indianiste n'est pas à même de se faire une conviction, non pas même un doute raisonné, sur les points contestés, car presque tous les points sont contestés : au mieux, il se fera une opinion sur la portée d'esprit, la pénétration et les préjugés de ceux de ses collègues qui ont débattu tel ou tel problème, et se rangera à l'avis du savant qui inspire confiance. Méthode qui n'est pas très favorable au progrès de l'enquête et dont la validité paraît douteuse dès qu'on prend le loisir de vérifier avec ses propres yeux ; mais cette méthode nous est imposée.

Ajoutons que certaines tendances qui paraissent scientifiques, les tendances « minimistes » — scepticisme quant au caractère historique des traditions, quant à l'antiquité des textes, quant à la plausibilité d'hypothèses insuffisamment garanties — ne sont peut être pas très sages. Sans se déclarer sûr de ce qu'on ne sait pas ou de ce qu'on sait très mal, on peut se rapprocher du but que nous poursuivons — une connaissance moins lointaine et moins vague des faits et des concepts hindous — en suivant le « chemin d'entre-deux » cher au Bouddha. Ne détruisons pas à la légère, par le scalpel de la critique, les vérités relatives, la chronologie conventionelle, les préjugés nécessaires dont est faite l'histoire de l'Inde. Mais évitons d'être dupes.

2. Parmi les difficultés de notre tâche, il faut signaler d'abord « cette grande plaie de l'indianisme, le manque de chronologie pour des époques même médiocrement anciennes. » L'étude des inscriptions

et des monuments, a, ces dernières années, cicatrisé ou réduit cette plaie, mais le manque de chronologie de l'histoire littéraire, source unique de l'histoire pour de longues périodes, est encore flagrant. Plus nocive encore que l'ignorance est la confiance mal justifiée en des conclusions hâtives. Les recherches que j'ai entreprises à l'occasion du présent travail m'ont édifié sur ce que j'appelais à l'instant l'insécurité de notre philologie. De grands savants ont établi sur des bases plus que fragiles des échafaudages où nous montons les yeux fermés.

Les exemples abondent. [1] Bühler a placé au ve, au viiie siècle avant notre ère les livres appelés Sūtras, manuels brâhmaniques qui contiennent sur la civilisation indienne à l'époque de leur rédaction des renseignements essentiels, dont quelques-uns, originaires du sud, permettent d'importantes conclusions sur la diffusion du Brâhmanisme : le grand argument en faveur de la haute antiquité de ces textes est fourni par le caractère de la langue, laquelle n'est pas grammaticale; *donc* les plus récents de ces livres sont antérieurs à Pānini. — Pānini lui-même, on le place au plus tard au quatrième siècle, bien qu'il mentionne, très probablement, l'écriture grecque. Son commentateur, Patanjali, a écrit le « grand commentaire » en 150 avant notre ère, car il donne des exemples grammaticaux dont on *peut* conclure qu'il fut le contemporain de Ménandre ou de Démétrius : « Partout ailleurs que dans l'Inde, ce ne serait pas là, à vrai dire, une date ; mais ici c'en est une ».

1. Voir dans l'Appendice l'explication de quelques-uns des exemples énumérés ici.

(Barth, III, 83). — A Patanjali on attribue la composition du traité classique sur la philosophie *yoga* : mais, évidemment, ce traité s'inspire des philosophoumènes d'une certaine école bouddhique à peu près datée, et qu'on ne peut légitimement reporter aussi haut. — Cette doctrine du *yoga* que règle Patanjali, les éléments déjà élaborés en figurent dans la Maitri Upanishad dont la critique, très timidement, dénonce certaines parties comme tardives; mais tout étudiant du Bouddhisme y relève, dès les premières lignes, non seulement des idées bouddhiques, mais l'affirmation d'un dogme de la scolastique bouddhique. — Les relations chronologiques des plus vieilles Upanishads avec le Bouddhisme sont, à notre avis, très obscures : toutefois c'est se singulariser fâcheusement que ne pas admettre l'antériorité bi-centenaire au moins des Upanishads. — Parmi les étudiants du Bouddhisme, les uns placent hardiment toutes les écritures pâlies entre le Bouddha et Açoka, maintiennent presque l'authenticité au sens étroit des paroles du Bouddha, et décrivent l'Inde sociale à l'époque du Bouddha d'après le commentaire du Jātaka ; les autres montrent que ce commentaire est postérieur de plusieurs siècles au Jātaka lui-même, et volontiers abuseraient de l'insuffisance des preuves pour contester l'antiquité de l'ensemble de la tradition ; cependant personne n'a examiné si le Bouddhisme du Bouddha et des premières communautés n'était pas sorti d'un pré-Bouddhisme déjà original et devant très peu, s'il doit quelque chose, aux spéculations brâhmaniques : les questions de date, si on admet ce point de vue, changent d'aspect. Non seulement nous n'avons aucune raison décisive de

placer la mort du Bouddha (le Nirvāna) au commencement du ve siècle, mais encore cette expression : « avant le Bouddha », « avant le Bouddhisme » ne comporte aucune idée précise : nous savons trop mal en quoi le Bouddha a innové tant sous le rapport de la discipline que sous celui de la dogmatique.

Quant à la chronologie du Veda, hymnes du Rigveda, les trois autres collections, les commentaires liturgiques, nous n'avons que des hypothèses.

Non seulement l'histoire littéraire manque de points fixes, mais encore diffère-t-on d'avis sur la valeur des renseignements qu'elle fournit à l'histoire proprement dite. — Parmi les indianistes, le plus grand nombre ne veut connaître que les documents écrits et dans leur ordre chronologique : à défaut de dates, on peut cependant classer les documents dans l'ordre que fixent la tradition, la langue, le développement des idées, de la géographie et des institutions. Ces indianistes sont avant tout des philologues : nourris dans le sanscrit, langue difficile et qui absorbe aisément toute l'activité du chercheur, ils ont pris les habitudes d'esprit du *pandit* et un peu ses préjugés. Barth disait très bien de Lassen, qui le premier, labeur immense, écrivit l'*Indische Alterthumskunde*, grand savant en vérité : « Plus philologue qu'historien, il était soucieux, avant tout, de bien se mettre d'accord avec les textes et n'éprouvait que dans une moindre mesure le besoin d'arriver derrière eux à la vision même des choses ». (*J. des Savants*, fév. 1900, art. sur le *Grundriss*, doit figurer dans *Quarante Ans d'Indianisme*, vol. V).

Or il semble bien que, dans l'Inde, les textes sont, au point de vue historique, d'interprétation fort dé-

licate. Tous, pour les périodes anciennes, sont la propriété d'une caste, d'une école, de collèges de prêtres. C'est une littérature ésotérique. Eclairée de la seule lumière de cette littérature, l'histoire de l'Inde se déroule en ligne droite, très simplement, mais coupée de hiatus inquiétants.

Au début, les Aryas, blancs purs, pasteurs et guerriers, récemment immigrés dans l'Inde et encore fixés au Penjab. Ils parlent la langue du Rigveda, bréviaire de leur vie religieuse. Il y a des prêtres, des « voyants », qui inventent et chantent des prières pour une liturgie encore libre ; qui ne constituent pas une caste ; qui sont à l'occasion payés par les seigneurs lesquels ne se distinguent pas nettement des hommes libres. Les Aryas ont des esclaves, hommes et femmes enlevés aux clans autochtones. — Cependant les Aryas s'aventurent vers le bassin du Gange et y rencontrent des populations plus denses, des noirs ou des bruns, nombreux, demi-civilisés, agricoles : le gros des Aryas restera donc dans le Penjab, qui de nos jours encore est de race blanche ; mais les prêtres et les nobles — lesquels, pour se préserver du contact des noirs et du métissage, se sont organisés en castes, et qui parquent en castes les colons blancs dont ils sont accompagnés et les populations asservies — établissent leur domination spirituelle et temporelle sur le haut Gange et sur le Gange jusqu'à Patna. Les prêtres organisent ce qu'on appelle le Brâhmanisme dont deux formes se succédèrent. La première est une discipline dans laquelle le sacrifice est tout : la vieille religion populaire du Veda se modifie profondément au profit du ritualisme, du « chrèmathéisme », du paganisme : l'Atharvaveda, manuel de sorcelle-

rie, prend place à côté des Vedas du sacrifice; dans le rite, la formule remplace les dieux, les dieux font place à des conceptions panthéistiques. Cependant la spéculation aboutit à un monisme spiritualiste — et c'est la deuxième forme du Brâhmanisme. Le monisme donne naissance à l'ascétisme et, par une brusque réaction, au culte de divinités suprêmes plus vivantes que les anciennes, Vishnou et Çiva; la spéculation sur l'autre vie aboutit à la doctrine de la transmigration : d'où le Mahābhārata et le Bouddhisme. Enfin, non contents d'avoir réglé le sacrifice solennel, les brâhmanes codifient les rites domestiques, achèvent l'organisation de la caste, régentent l'État. — Cependant la langue védique a évolué et s'est transformé en sanscrit, langue de toutes les personnes policées, et en prâcrits, dialectes populaires dont les sectes non brâhmaniques se servent et qui sont officielles dans les régions mal brâhmanisées de l'est.

La valeur historique de ce schéma est très faible. Plusieurs indices invitent à croire que les tribus âryennes qui se portèrent le plus loin à l'est précédèrent les tribus auxquelles appartient le Rigveda. La caste, attestée très tard, est certainement contemporaine, sous une forme rudimentaire au moins, du Rigveda. Les brâhmanes, aussi loin qu'on remonte, furent une corporation professionnelle. Le Rigveda ne représente pas toute la religion, toute la civilisation des temps rigvédiques; créé pour une certaine liturgie, que nous ne connaissons que développée, il est profondément sacerdotal. Pour comprendre la vieille vie âryenne, il faut utiliser et les sources

brâhmaniques tardives et les sources bouddhiques. — Quant à l'ascétisme, à la croyance à la métempsychose, aux cultes de Çiva et de Vishnou, c'est vanité et peine perdue d'en découvrir les origines dans les démarches spéculatives des brâhmanes ratiocinant sur l'origine et la fin des choses : à côté et en dessous de la classe sacerdotale et de sa littérature professionnelle a toujours existé un Hindouisme très pareil à l'Hindouisme que révèlent le Mahābhārata et le Bouddhisme. L'Atharva, dans son fond, est contemporain du Rig ; les grands dieux de l'Inde nouvelle, Çiva et Krishna, ne sont pas des développements des vieilles figures de Rudra et de Vishnou. Les vieux livres ne nous renseignent pas directement sur l'Inde, mais seulement sur les spéculations et les institutions d'écoles conservatrices, fermées, archaïsantes, qui admirent tardivement des idées, des dévotions, des règles de vie nées et organisées en dehors d'elles. — De même, à envisager seulement cette grande province de l'Hindouisme qu'est le Bouddhisme, la littérature monastique renseigne sur les spéculations des moines, sur leur légende du Bouddha, sur leurs dévotions, sur leurs superstitions, sur leurs traditions pseudo-historiques : elle nous laisse dans une relative ignorance du Bouddhisme extérieur aux cloîtres. — Que saurions-nous d'Açoka si nous étions réduits aux sources brâhmaniques ? Exactement rien. Qu'en saurions-nous d'exact si les inscriptions ne supplémentaient les légendes singhalaises et sanscrites ? Très peu de chose. Que saurions-nous du culte bouddhique ancien sans les sculptures de Bharhut, sans les textes tardifs de toute sorte ? Nous serions portés à nier ce culte, car « tout culte

est en opposition avec les principes même du Bouddhisme ».

Si nous souhaitons arriver « à la vision même des choses », ou, plus modestement, si nous voulons nous faire de la marche de la civilisation indienne une image qui ne soit pas trop livresque, nous devons renoncer, du cœur et des lèvres, à l'argument *a silentio*. Il faut donc, derrière les textes anciens, deviner ce qui a dû se passer.

Mais l'histoire qu'on reconstitue ainsi est bien floue et bien incertaine. Sans doute, il est légitime de tirer parti des sources tardives : le rituel des Brāhmanas continue le rituel des temps védiques; le culte de Krishna a des racines profondes; nous avons d'excellentes raisons pour déclarer immémoriales la caste, la croyance à la transmigration, la vie ascétique. La méthode est justifiée : mais, à s'en servir, on court le risque d'oublier que, « même dans l'Inde, les siècles ont leur physionomie » (Barth). Danger très grave, source d'erreurs aussi pernicieuses que celles où trébuchent les disciples d'une philologie étroite et peu soucieuse des vraisemblances.

3. La chronologie proprement dite ne commence qu'avec Alexandre, Candragupta (Sandrocottus) et Açoka. L'histoire, comme Burnouf l'a si bien vu, commence avec le Bouddha : « Je me persuade donc qu'en notant avec soin les noms des rois qui assistaient à l'enseignement de Çâkya [1], et ceux des Brâhmanes qui lui résistèrent ou qui se firent ses disciples, en rappelant les lieux où il naquit et où il

1. On peut cependant douter si le Bouddha a été le contemporain des Ajātaçatru, etc.

vécut, et en fixant avec une précision remarquable le théâtre de ses prédications, les rédacteurs des livres sacrés ont obéi à un instinct historique qu'on chercherait vainement dans les compositions des Brâhmanes, où les dieux tiennent tant de place que l'homme et son histoire y disparaissent complétement... L'histoire de l'Inde ne commence à s'éclaircir qu'à l'époque de Çâkyamuni. A partir de ce sage [1], l'Inde centrale se couvre de monuments et d'inscriptions véritablement historiques ; on voit s'établir de précieux synchronismes entre ce pays et l'histoire des peuples occidentaux ; les livres buddhiques enfin s'enrichissent de détails et d'indications d'un caractère réellement positif, qui sont encore les plus intéressants de ceux que nous possédons sur l'état de l'Inde depuis le VI[e] siècle environ avant notre ère. » (*Introduction*, 1844, p. 576)

Or, à l'époque du Bouddha ou dans le temps qui suivit aussitôt, la civilisation de l'Inde était parfaite ou peu s'en faut [2]. L'Inde septentrionale, l'Aryavarta « pays des Aryas », de la mer de l'ouest à celle de l'est et de l'Himalaya aux Vindhyas, pays de race brune sinon noire, parlait des dialectes d'origine indo-iranienne importés au Penjab à une époque qui peut-être ne sera jamais déterminée avec précision. — Les temps n'étaient plus très lointains où un de ces dialectes, immémorialement fixé, à peine altéré, du moins dans sa phonétique, sortirait des milieux sacerdotaux et serait fixé par les grammairiens pour l'usage littéraire profane. — Cet ensemble complexe et

1. Disons : deux ou trois siècles après ce sage.
2. Voir SENART, *Un roi de l'Inde*, Revue des Deux Mondes, 1er mars 1889, p. 89.

disparate de rites, de règles et de spéculations qu'on appelle le Brâhmanisme, était achevé. — La caste et le village, cellules permanentes de la société indienne, ont à peine changé depuis ce temps [1] : « Longtemps émiettée en une poussière de principautés, d'oligarchies et de républiques, l'Inde avait passé au stage des confédérations et des royautés féodales » [2] : Râjas et Mahârâjas exerçaient un pouvoir humain et tyrannique ; les brâhmanes tiraient, de leur prestige spirituel, beaucoup d'avantages. — Foncièrement païenne et polythéiste comme elle est restée, riche d'un panthéon où domine aussi le régime des castes (Foucher, *Art du Gandhâra*, II, 28, 102), l'Inde était, comme aux siècles suivants et comme elle est demeurée jusqu'à nos jours, mystique et spiritualiste. Vers l'époque du Bouddha, la grande doctrine de l'émanation, à tendances monistes, était au moins en voie d'élaboration avec tous les corollaires moraux et théosophiques qu'elle comporte. Le Bouddha donna une expression parfaite à un mysticisme plus rationaliste si on peut dire ainsi ; il assura à la doctrine morale de la rétribution des actes un triomphe séculaire. Les Jaïnas poussent à l'extrême le respect de des êtres vivants et l'austérité. La dévotion n'avait pas encore produit l'admirable poème de la Bhagavadgītā, où le mysticisme dévot et le respect des

1. « Ces communautés de village sont de petites républiques produisant tout ce dont elles ont besoin et presque indépendantes de toute relation extérieure. Les dynasties se succèdent; les révolutions se multiplient; L'Hindou, le Patan, le Mongol, le Marathe, l'Anglais sont maîtres tour à tour ; mais les communautés de village restent pareilles à elles-mêmes ». (Montgomery Martin, *Hist. of the British Colonies*, 1835, I. 340, cité par Rapson, dans *JRAS*. 1895, p. 871.)

2. Lévi, *Conférences Musée Guimet*, 1913, p. 184.

devoirs sociaux sont si bien équilibrés; mais les grands dieux de l'Hindouisme avaient des adorateurs.

En un mot, au moment où s'ouvre l'histoire de l'Inde, on peut dire que l'Inde a achevé son histoire. Elle ne fera plus que se répéter.

Des empires se constitueront, de grands états solidement organisés et capables de durée, qui, aidés par l'ubiquité des brâhmanes et des moines, donneront à l'Inde l'uniformité. Mais on pense généralement que l'Inde n'a pas connu des royaumes et des nations; que les villes ont grossi et sont devenues des capitales, sans devenir des cités. — Aucune tradition ne sera brisée. De nouvelles invasions, de nouveaux mélanges ethniques modifieront l'aspect de certaines provinces; la civilisation brâhmanique ou bouddhique rayonnera vers le sud, vers l'est, vers le nord : il arrivera que les brâhmanes et les bouddhistes les plus orthodoxes se recruteront dans le Dekkan, à Ceylan, au Cachemire, en pays barbare: mais, à considérer les choses dans l'ensemble, et malgré des changements notables, aucun élément essentiel n'enrichira l'intelligence et l'âme indiennes, ni la constitution sociale et politique.

Notre programme est donc assez facile à définir : un effort pour comprendre la longue et complexe évolution qui aboutit à l'Inde du Bouddha, ou, plus modestement, pour définir les données dont dispose l'indianiste qui se hasarde à considérer cette évolution dans son ensemble.

4. Nous avons la bonne fortune de posséder dans les œuvres d'Auguste Barth — *Quarante ans d'Indianisme* — un admirable répertoire des choses de

l'Inde[1]. Dans ses chroniques, dans ses comptes rendus, dans un groupe de mémoires, il a rencontré la plupart des grands problèmes et résolu d'innombrables points litigieux et difficiles. Pour comprendre et apprécier les données astronomiques du Rigveda, il faut savoir les mathématiques et l'astronomie : Barth les savait, comme il savait la musique pour aider Kirste dans ses recherches sur les *sāmans*, comme il savait tout son métier d'indianiste, Veda, grammaire, épigraphie, touffue littérature de l'Hindouisme et du folk-lore. Que, sur quelques points, son avis ait été infirmé par des découvertes récentes, on pourrait presque dire qu'il avait raison, à l'époque, de se tromper. Cas très rares et qui précisent le caractère de sa quasi infaillibilité faite de clairvoyance, du sentiment du réel et du probable, mais aussi d'un profond respect pour les faits philologiques. Dans une science où, en présence des nombreuses théories édifiées sur des bases chancelantes, la sagesse paraît conseiller l'abstention et le scepticisme, Barth, aussi imaginatif que sensé, ne s'est jamais enfermé dans le doute : sa critique, destructrice des préjugés et des fantaisies, est éminemment constructive : la plupart des idées qu'il a inventées ou frappées de sa marque font aujourd'hui notre pain quotidien.

1. *Quarante ans d'Indianisme*. Œuvres de Auguste Barth, recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, vol. I-IV, 1914-1918. (Sera cité ici sous le nom de « Barth »). Manquent à ce recueil les publications postérieures à août 1898, notamment les notes sur l'inscription de Piprava, sur l'ère Çaka, sur lion de Mathura (*Ac. des Inscriptions*, 1898, 147 ; 1901, 303 ; 1907, 384) ; les articles du *Journal des Savants* sur le *Grundriss* (1900, février-août), sur la grammaire de Kaccayana (1902, septembre), sur l'origine des fables (1904, nov. 1903-janvier 1904), sur le reliquaire de Piprawa (1906 octobre). J'omets tout ce qui se rapporte à l'Indo-Chine.

ABBRÉVIATIONS

Barth = *Quarante ans d'Indianisme.*

Rapson = *Cambridge History of India,* I, 1922, Cambridge.

JAs. = *Journal Asiatique.*

JRAS. = *Journal of the Royal Asiatic Society.*

BEFEO = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.*

SBE = *Sacred Books of the East.*

MSL. = *Mémoires de la Société de Linguistique.*

Hastings = *Encyclopædia of Religion and Ethics,* 1908-1922, Edimbourg.

E. J. Rapson, *Ancient India, from the earliest times to the first century A. D.,* Cambridge 1914.

CHAPITRE PREMIER

Notions sur l'ethnographie de l'Inde [1]

La linguistique, confirmée par l'ethnographie et l'étude des mœurs et des institutions, nous renseigne

Bibliographie : STEN KONOW, *Linguistic survey of India*, vol. IV (p. 227, carte des langues dravidiennes).

THURSTON, *The castes and tribes of Southern India*, 1909, vol, I, Introduction.

CROOKE, dans Hastings, art. *Dravidians* (*North India*), et FRAZER, art. *Dravidians* (*South India*), V, 1-28.

Z. O. BARNETT, *The early history of Southern India*, dans *Rapson*, p. 593-604.

HOPKINS, *Religions of India*, 1896, p. 524-542 (Description des Gonds, Khonds, Oraons, Santals, etc.)

A. LYALL, *Asiatic Studies*, trad. de KÉRALLAIN, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, 1885-1908 (I, p. 213, etc.)

BAINES, *Ethnography*, 1912.

H. B. RISLEY, officer of the French Academy, *Census of India*, 1902, vol. I part 1. Report on the Census, chap. Caste, Tribe and Race, et part 2. Ethnographic Appendices, Being the data upon which the Caste chapter of the report is based, Calcutta, 1903.

E. A. GAIT, *Census of India*, 1911, vol. I, part, chap. 9, Language (319-343), chap. 11, Caste, tribe and race (365-397).

The Indian Empire, I, chap. 6 (283-348) Ethnology and Caste (d'après Risley) ; chap. 7 (349-401) Languages (par G. A. Grieson).

Rāmaprasad Chanda, The Indo-aryan races, 1916 (compte rendu de A. B. Keith, *JRAS*. 1917, p. 167).

sur un petit nombre de faits, mais des faits capitaux, de l'histoire de l'Inde [1].

A prendre des choses une vue générale, on constate que les langues parlées dans l'Inde forment trois groupes : 1. langues âryennes, d'origine indo-européenne, dans les bassins de l'Indus et du Gange et dans le pays marathe, 2. langues dravidiennes, dans le Dekkhan (c'est-à-dire dans le sud, *dakshina*), 3. langues mundā, dans le Chotanagpour et le Vindhya, appartenant à des populations du type primitif. — Tandis que les pays de langue âryenne ou dravidienne sont dans l'ensemble brâhmanisés, les pays de langue mundā restent sauvages ; ils sont de nos jours envahis par le brâhmanisme, et par les langues âryennes et dravidiennes.

Au point de vue ethnographique, le Penjab et le Rajpoutana, dans une moindre mesure le pays marathe, sont à distinguer du reste de l'Inde, étant plus blancs. On nous dit que les pays de langue âryenne du nord sont aussi moins foncés que le Dekkhan en général ; et que les populations non encore brâhmanisées

1. Je résume les quatre pages que M. J. H. Marshall a consacrées, dans *Rapson*, p. 612-616, aux reliques préhistoriques de l'Inde. — Des pierres, grossièrement taillées, de l'âge paléolithique, en grand nombre dans le sud. Des pierres taillées, d'une grande variété de formes, répandues sur une aire beaucoup plus vaste, appartiennent à la période néolithique (qui s'est prolongée jusqu'au moyen âge et au-delà dans certaines régions) : les plus anciennes reliques des races actuelles, notamment des Dravidiens. Ces objets se retrouvent identiques en Asie occidentale et en Europe, à l'exception de quelques-uns dont le type est signalé en Birmanie, dans le Chotanagpore et auxquels on attribue une origine munda. — Dans le nord de l'Inde, l'âge de pierre est suivi par l'âge du cuivre-argent (dans un seul gîte 424 outils de cuivre presque pur et 102 lamelles ornementales d'argent). — Le fer est connu du Rigveda (deuxième millénaire av. J.-C.) — Remarquable ressemblance des sarcophages préhistoriques de Pallāvaram avec ceux de Mésopotamie (*JRAS*. 1887, p. 693). — Dans le Sud, le fer remplace la pierre vers 500 : il y fut apporté par les Indiens du Nord.

et celles avoisinantes marquent la plus grande différence avec le type blanc.

Il est certain que, dans les pays de langue âryenne, des populations blanches d'origine ont imposé leur langue, soit qu'elles aient exercé une influence plus ou moins profonde sur la race, soit qu'elles aient été en contact avec des tribus trop peu civilisées pour maintenir leur propre tradition linguistique [1]; que, dans les pays de langue dravidienne, l'influence blanche ne s'est pas exercée au point de vue ethnique : des brâhmanes y sont venus, nombreux, en misionnaires ; la langue indigène s'est enrichie d'emprunts au sanscrit, mais elle est restée maîtresse du sol. Une civilisation de langue dravidienne s'était développée dans le sud, sur laquelle nous ne sommes renseignés que vers les environs de notre ère.

Voilà, en gros, ce que nous savons de certain sur le peuplement de l'Inde, qui soulève de multiples problèmes très difficiles. Beaucoup de conjectures ont été formulées et trop souvent élevées à la dignité de théories. Elles méritent d'être signalées ; s'il est prudent de leur faire provisoirement bon accueil, ce serait une faute d'en tenir trop grand compte. A parcourir le consciencieux et méticuleux travail de M. A. Baines (*Ethnography ; castes and tribes*, 1912), où sont collectionnés et classés beaucoup de faits jusqu'ici éparpillés, on est frappé du caractère purement descriptif que l'auteur donne à son livre : je ne pense pas que le mot « race » y soit écrit.

Nous donnerons ici quelques indications 1. sur les clans sauvages ou primitifs, 2. sur les langues mundā, 3. sur les langues dravidiennes, 4. sur les popula-

1. Sur l'état des peuplades « montagnardes » au contact de la « civilisation », *J. As.* 1914, I, 491. — Sur la facilité avec laquelle les petites tribus changent de langue, Gait cité par Rapson, p. 50.

tions de langue âryenne. Nous examinerons ensuite le problème des deux « couleurs » à l'époque védique et à l'époque bouddhique.

§ 1 — *Primitifs.*

1. Il y a un peu partout, dans presque toutes les régions difficilement accessibles, contreforts de l'Himalaya, monts Vindhyas et Chotanagpour, Ghats, des groupes qui sont restés complètement ou partiellement en dehors de la civilisation brâhmanique[1]. Ce sont des îlots de populations anciennes, demeurés intacts tandis que les populations des plaines se mêlaient, se renouvelaient par des invasions ou migrations successives, progressaient sous des influences civilisatrices, religieuses, politiques, commerciales. Sans prix pour l'histoire des religions et du folk-lore, ces demi-civilisés intéressent l'indianiste. Sans doute les tribus de langue âryenne (nord de l'Inde) et de langue dravidienne furent en contact dans les plaines avec les mêmes populations qui survivent dans les lieux difficiles des montagnes. Et nous sommes aujourd'hui témoins de l'incessant travail par lequel la civilisation mord sur ces îlots, imposant sa langue, transformant les démons ou les idoles en dieux brahmano-hindous, les sorciers en brâhmanes, les clans à totem en castes.

Parmi ces primitifs, les uns ont des langues à eux, des parlers *munda* (voir p. 125) — leur langue les isole et, quelle que soit leur race, les dénonce comme « autochtones » ; — les autres, avec un minimum de brâhmanisme, ont adopté des dialectes âryens (Bhils,

1. Voir Baines, *Ethnography*, chapitre Hill Tribes, p. 112-139.

Minas, etc.) ou des dialectes dravidiens (Urâon, Gondi, etc.). Ces derniers se distinguent, dit-on, par des caractères physiques (indices toujours suspects) et plus sûrement par leurs institutions (matriarcat, clans à totem, etc.). Mais parfois leur caractère « autochtone » est attesté par certains usages : les Bhils, que leurs voisins nomment « le peuple noir », sont les anciens maîtres du sol : à l'investiture d'un chef rajpoute — et les rajpoutes sont les seigneurs depuis peut-être quinze siècles — le front du chef doit être oint avec le sang du pouce ou de l'orteil d'un montagnard Bhil.

La disposition géographique des groupes parlant *munda* et des groupes de primitifs parlant âryen, montre que ces derniers parlaient jadis *mundā*.

Quant aux primitifs qui parlent dravidien, le meilleur juge (Thurston, *Madras Presidency*, 124, *apud* Rapson p. 41) assure que les groupes primitifs méridionaux se distinguent par la race des Dravidiens des plaines : ils seraient apparentés aux Veddas [1] (Ceylan) aux Toalas et Batins (Célèbes, Sumatra). — Le dravidien, d'ailleurs, s'est propagé au nord et certains groupes primitifs de langue dravidienne s'enfoncent comme un coin entre des îlots *munda*.

§ 2 — *Parlers Mundas* [2].

1. Les recherches récentes ont établi l'existence d'une famille de langues où se groupent, unis par des liens assez lâches mais certains, des parlers répandus

1. E. Deschamps, Au pays des Veddas, 1892.
2. Grierson *JRAS*, 1907, p. 748, W Schmidt, *BEFEO*, 1907, p. 232, (*Grundzuge einer Lautlehre der Mon-Khmer-sprachen* 1905 ; *Die Mon-Khmer Völker, eine Bindeglied zwischen Völkern Central Asiens und Austronesiens* 1908) ; Skeat et Blagden, *Pagan races of Malay Peninsula*, 1906 (voir G. Ferrand, *JAS*. 1907, I, 545).

sur une grande partie du globe [1]. C'est la famille qu'on nomme « mon-khmer » : le mon ou talain est l'ancienne langue de la Birmanie, le khmer est la langue du Cambodge. A cette famille, qu'on nomme encore « austro-asiatique » et dont les premiers membres reconnus avaient été qualifiés indûment « kolarien » [2], se rattachent plusieurs dialectes de l'Inde, dont les parlers munda, qui nous intéressent ; en outre des langues des îles Nicobar et Andaman, de Formose, de la péninsule malaise, de la Nouvelle-Zélande, de Madagascar [3].

De ces faits linguistiques, on a conclu à une race austro-asiatique, hypothèse contestable qui donne prétexte à de multiples conjectures sur le peuplement de l'Inde. Il faut s'en tenir à la règle « aussi incontestée en principe que négligée en pratique » que la parenté linguistique ne comporte pas nécessairement la parenté du sang [4]. — A cultiver de vaines hypothèses, on ne manque pas d'altérer, sciemment ou non, les faits

1. Les langues *munda* furent d'abord comparées aux langues dravidiennes qui sont aussi du type agglutinatif. Mais Grierson a démontré que la théorie d'une famille linguistique mundo-dravidienne (F. Hahn) était inexacte. — Conrady (*Mélanges Ernest Kuhn*, 475-504) veut rattacher le munda au sino-tibétain : hypothèse abandonnée. — On trouvera *JRAS.* 1908, p. 222, *Indian Empire*, I, 382, une bonne et succinte définition des langues *munda* — Les Mundas ne connaissent que la numération par douze et vingt. Les Saras, par exemple, comptent 12, 12 + 7, et au-delà par vingtaines. Le Pamir a des usages analogues (*JRAS.* 1913, 1065).

2. Le mot *kola* s'entend, dans les Purāṇas, de certaines populations sauvages (?) mal déterminées ; mais *kolarien* vient d'une fantaisiste hypothèse de l'indianiste amateur F. Wilford qui, d'après Plutarque (*de Fluviis*, IV. 1) et ce qu'il dit du Gange et de la nymphe Calauria, crut que l'Inde s'appelait jadis *Colar* (1809). Campbell (1866) et les ethnographes ont fait la fortune de *kolarien*. (*W. Crooke*, Hastings, VII, 754).

3. Sur le mon, Blagden, *J. As.* 1920, I, 457-505 ; sur les dialectes des îles Nicobar et Andaman, Blagden, *JRAS.* 1908, 1201.

4. G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* : K. Weule, *Leitfaden der Völkerkunde* (1912), Heine Geldern, *Gibt es eine Austro-asiatische Rasse ?* — Voir Finot, *BEFEO*, 1920, IV, 67.

observés, et on retarde la rédaction d'une description solide et intelligible, dont nous avons d'abord besoin.

2. On peut appeler *munda* les parlers indiens de la famille mon-khmer, bien que ce nom appartienne en propre à l'un de ces parlers. Les clans parlant munda fournissent la majeure partie des « primitifs » dont il a été question ci-dessus. La répartition géographique de ces clans est intéressante.

(a) Au nord, dans le Penjab, la kanāvarī et la kanāshī, dans le Nepal, le limbu et le vayu se rapprochent des parlers mundas authentiques. D'après de bons juges, ils représenteraient du proto-munda recouvert par des langues tibéto-birmanes (*Linguistical survey*, III, 1, 179) : mais ce point reste douteux.

(b) Au nord-est, dans l'Assam, le khasi voisin du mon [1].

(c) Au sud, la khervarī que parlent 2.800.000 personnes. Cette langue se divise en plusieurs dialectes, la khervarī proprement dite, la santalī dans le Bengal, la mundārī qui est l'idiome des Mundas (575.000) et constitue un îlot important dans le Chotanagpour. — Ensuite, plus ou moins différents de la khervarī, les dialectes des Kharrias (101.000) et des Jouangs (11.000) et celui des Savaras (157.000) et des Gadabas (37.000) au sud du Chotanagpour vers la côte de l'Ovissa. — Le kurku (88.000) est la langue de Mahādeo et de Satpura au centre même de l'Inde [2].

1. Sur les Khasis que Gurdon a soignement étudiés, *The Khasis* (1907), voir *JRAS*, 1907, 700, 743 ; Bloch, *BEFEO*, 1907, 232 : Lacôte, *Revue Histoire religions* 1908, II, 388; *Hastings*, II, 487 (art. Bengal) et VII, 690 (Khasis).

2. D'après *Indian Empire*, I, 383 ; *Census of India*, 1911, p. 322-7 ; Grierson, *JRAS*. 1907, 187, 743. — On trouvera dans l'article Inde de la *Grande Encyclopédie* (S. Lévi) la description des Santhals et des Jouangs. — De nombreux articles de l'encyclopédie de Hastings, dûs pour la plupart à Crooke, fournissent une documentation abondante et facile : *Kharwàr* VII, 689; *Kol* VII, 754, *Munda*. XI, 1

Les indices sont certains d'une extension plus grande. Le kharria est actuellement mangé par le dravidien (par le dialecte kurukh) et par un patois âryen ; le savara et le gadaba sont très mêlés de telugu ; dans le district de Gayā, aujourd'hui de langue âryenne, on trouve des pierres funéraires semblables à celles du Chotanagpour où les Mundas sont autochtones ; M. Sten Konow croit pouvoir signaler dans la maithilī, parler du Videha ou Tirhut au nord du Gange, des influences mundas [1]. — Les îlots dispersés de langue munda seraient les restes d'un continent disparu : des tribus mon-khmer auraient jadis occupé les plaines de l'Hindoustan (Baines, *Ethnography*, p. 3) et, qui sait ? toute l'Inde : elles auraient été recouvertes par des vagues dravidiennes (Dekkan) et indo-européennes, par des vagues tibeto-chinoises à l'est (Rapson dans *Rapson* p. 41). M. Sten Konow paraît penser que ces hypothèses sont susceptibles d'une sorte de démonstration linguistique [2], et, sur ce point, je suis

(« Les Mundas, dans leur langue, se nomment Horoko « hommes ». le nom Munda est d'origine sanscrite, signifie « chef de village » et a été donné aux Mundas par leurs voisins » : je veux bien ; mais *munda* signifie « chauve », « tondu », non pas « chef de village »), *Santal*, XI, 193.

1. Mais je ne vois pas que M. Grierson le suive dans cette interprétation des faits si complexes de la maithili. Voir l'article de J. Bloch, *JAs*. 1911, I. 158.

2. La confusion du masculin et du neutre dans les prakrits (?) et les langues modernes (à l'exception de la guzarati et de la marathi qui confinent au dravidien) indiquerait l'ancienne prédominance du Mon-Khmer dans l'Indoustan. Seraient aussi, à l'origine, de langue Mon-Khmer, les Bills et Sauras (bord septentrional des monts Vindyas), probables cousins des Sabaras qui parlent Mon-Khmer, dans l'Orissa. Les Çabaras de l'Aitareya brahmana, et, à date plus ancienne, les Dasyus du Veda, seraient aussi des représentants de la même famille linguistique. (Dieux de Mitani, *Christiania* 1921 p. 31 et suivantes). Ce n'est certainement pas impossible ; mais la preuve n'est pas faite. — Ces populations, aux temps modernes, émigrent volontiers. Au recensement de 1911, il y avait 67000 mundas dans le Bengal et 91000 dans l'Assam, travaillant aux plantations de thé. Les Santals habitent le district

d'accord avec lui. Mais on peut douter qu'il se soit engagé sur une bonne voie, sur la meilleure voie. Comment nous assurer que la grammaire des parlers modernes âryens a subi l'influence *munda*? Comment débrouiller l'histoire des innovations grammaticales de ces parlers, et faire une part certaine à l'autochtone, alors qu'on ne voit pas clair dans le celtique ou pré-celtique du latin des Gaules? C'est du côté du lexique et de l'étymologie que les certitudes sont possibles. Si l'Inde âryenne a jadis été *munda*, l'étude de la toponymie ne peut manquer de mettre ce fait en évidence. Par malheur, la philologie *munda* n'est pas encore en possession d'une méthode étymologique rigoureuse : pour des mots sanscrits qui certainement ne sont pas âryens — noms de la banane, etc. (voir p. 199 n. 2) — l'original *munda* est mal aisé à déterminer [1].

§ 3 — *Langues dravidiennes.*

Dravidien est la transcription de Dravida, Dramida,

nommé Santal Parganas (sud de Bhagalpur, Bengal). D'après une tradition ils auraient pris ce nom de leur séjour aux environs de Saont, village obscur du pays de Midnapour (sur la côte immédiatement au sud du delta du Gange); d'après une autre tradition, plus solide, ils seraient venus des collines d'Hazaribagh, immédiatement au sud de Gayā : en tout cas, leur habitat actuel n'est pas leur séjour préhistorique. — Toute spéculation sur l'extension ancienne des parlers munda doit tenir compte de ces faits.

1. Un récent mémoire de S. Lévi, *Pré-âryen et pré-dravidien* (*JAs.* 1923, II, 1-57, publié en 1924) marque un grand progrès, *a new departure*, dans l'étude du problème. De nombreux doublets intéressant le nom des peuples, Kosala-Tosala, Anga-Vanga, Kalinga-Trilinga, Pulinda-Kulinda, etc., et bien des détails de l'onomastique ethnique, s'expliquent, et s'expliquent seulement, par le mon-kmer. L'influence considérable du « polynésien » dans l'Inde pré-historique et historique paraît donc solidement démontrée [Note ajoutée à la lecture de l'épreuve].

Damila, c'est-à-dire tamoul ou tamil. Le mot désigne donc seulement la langue et les habitants du pays Tamoul; mais, depuis R. Caldwell [1], on l'entend de toutes les langues apparentées au tamoul.

Il est douteux, quoiqu'on le répète depuis Burnell, que la littérature sanscrite connaisse le composé Andradrāvida, c'est-à-dire « le pays des Andhras ou pays de langue telugu et le pays des Dravidas ou pays tamoul [2] ». — Mais Andhras, Dravidas et d'autres tribus de parler apparenté sont nommés dans de vieux textes.

1. Carte du dravidien.

I. Dravida.

(a) Le tamoul (16.000.000) et le malayālam (6.000.000) qui s'est différencié du tamoul au IXe siècle. — Extrémité sud de l'Inde de Mahé à Madras, — Pays très anciennement civilisé et qui, dès les débuts de notre ère, entre dans la vie internationale.

(b) Le canarais : côte de Malabar au nord de Mahé, Misore, le bassin supérieur de la Kistnā.

(c) Au canarais se rattache à l'extrême-nord, dans la vallée du Son, tributaire du Gange, l'oraon ou kurukh (*Hastings*, IX, 501-507).

II. Andhra.

(a) Le telugu, au nord de Madras, occupe la plus

1. *Comparative grammar of the Dravidian and South-Indian family of languages*, 2e éd. 1875. — VINSON, *Manuel de la langue tamoule*, 1903.

2. C'est à tort, semble-t-il, que Burnell et après lui tous les auteurs attribuent à Kumarila (VIIIe siècle) l'expression *āndhradrāvidabhāshā* « langue du pays des Andhras et langue dravidienne » = Telugu et Tamoul (voir *JRAS*, 1913, 387). Par le fait, il parle de « la langue *drāvida*, etc. » (*Tantra varttika*, p. 157). Des peuples de langue dravidienne sont nommés dans les textes brahmaniques pêle-mêle avec une foule d'autres. — Manu, X. 44 : Dravidas, Chinois, Parthes... sont des Kshatriyas tombés au rang de Çudras ; 48. Andhras, Medas, etc. vivent en tuant les animaux sauvages. — Les Andhras sont nommés Aitareyabrahmana, VII, 18, 2, avec les Pundras, Çabaras, Pulindas et Mūtibas, qui vivent en grand nombre au delà des frontières; ils descendent des enfants maudits de Viçamitra.

grande partie des bassins de la Godāvarī et de la Kistna.

(b) Au telugu se rattachent les parlers dravidiens de la côte et des collines de l'Orissa (langue khondī).

III. Gondī.

Un bloc au nord de la Godāvarī ; des îlots dans les montagnes de l'Inde centrale ; mangé de toutes parts par les langues âryennes. *Survey*, IV, 472 ; *Hastings*, VI, 312-313).

IV. Brahūi.

Cette langue est parlée dans les montagnes du Bélouchistan par 48.589 personnes (1911). C'est une langue dravidienne fortement mêlée d'iranien : parmi les noms de nombre, seuls « deux » et « trois » sont dravidiens. Mais les travaux de M. Denys de S. Bray confirment les conjectures de Caldwell, Lassen, Trump et la demi-démonstration de Sten Konow. On ne peut pas douter du caractère dravidien du brahūi : or, « il suffit de regarder la carte des langues dravidiennes dans le volume du Survey qui leur est consacré pour se rendre compte combien est invraisemblable *a priori* cette théorie : en plein Bélouchistan, sur terrain iranien, il est vraiment difficile d'admettre la présence d'un dialecte allié aux langues de l'Inde péninsulaire, et isolé d'elles par toute la masse des parlers âryens. Il faut pourtant se rendre à l'évidence [1] ».

Le brahūi présente avec le canarais et la gondi des ressemblances particulières qui s'expliquent au mieux à admettre que, à certaine époque, « le canarais s'étendait, au Nord, sur le domaine actuellement occupé

1. J. Bloch, *JAs.* 1911, I, 162-166 — Denis de S. Bray, *The Brahui language*, 1909 ; *The Life-history of a Brahui*, 1913 (*JRAS.* 1914, 452) — *Census Report of Baluchistan*, 1911. — Un proverbe brahui montre la difficulté des recherches anthropologiques : « Par trop de nourrices, la tête de l'enfant devient ovale » (*JAs.*, 1914, I, 486).

par le marathi et peut-être jusqu'au Rajasthan », que « le brahūi, ou le langage dont il serait un dialecte, était contigu à la fois au gondi et au canarais ».

2. Certaines parties de ce domaine sont des acquisitions plus ou moins récentes. Le dravidien refoule les parlers mundas dans la province d'Orissa ; il s'est imposé aux petits groupes des « primitifs » des Todas (700 personnes)[1] et des Kotas (1300) ; les Oraons se disent venus du pays canarais et la linguistique confirme cette tradition[2].

D'autre part, le dravidien a été expulsé par l'âryen de la côte de Konkan et sans doute d'une partie du pays marathe (*Indian Empire*, 318. Rapson, 30).

Le brahūi pose un problème plus grave. Faut-il croire que les Brahūis ont émigré du Dekkhan au Bélouchistan?[3] Faut-il croire que le dravidien occupa jadis toute la région qui sépare le brahūi de la masse des parlers dravidiens ? « Ce qui fait l'intérêt de cette question, c'est que de la solution qu'on lui donne dépend l'idée qu'on peut se faire de la carte linguistique de l'Inde ancienne, au moment de l'invasion du sanskrit, et par suite, des influences qui ont agi sur le développement du sanskrit lui-même ». — La plupart des savants (*Rapson*, 41) pensent que le dravidien a exercé une action phonétique profonde sur les langues âryen-

1. Tribu pastorale des montagnes Nilgiri, les Montagnes bleues, à 2000 mètres d'altitude, voir W. RIVERS dans *Hastings*, XII, 354-357. — Ils ont attiré l'attention de bonne heure, Harkness, *Description of a singular aboriginal race inhabiting the summit of the Neilgherry hills*, 1832.

2. Les clans qui parlent Oraon sont entourés de clans qui parlent munda « La distinction est purement linguistique et ne correspond à aucune différence physique. Toutefois Sarat Chandra Roy qui a passé des années dans ce pays dit que quiconque a vécu longtemps parmi les Oraons et les Mundas est à même de les distinguer. » (*Hastings*, IX, 502).

3. « La classification indigène des tribus brahui distingue les autochtones des vrais Brahui et fait venir ceux-ci de l'étranger (d'Alep en fait) » (J. BLOCH, *loc. cit.*).

nes ; que, par conséquent, à l'époque où les Aryas pénétrèrent dans l'Inde du nord, ce pays, après avoir été munda, était devenu dravidien.

Quoi qu'on pense des Brahūis qui se considèrent comme des immigrés en Bélouchistan, quelle que soit l'hypothèse raisonnable sur l'origine asiatique des Dravidiens [1], il est à peu près certain que les Aryens ont rencontré des populations mundas là où on parle actuellement *munda* et dans la région voisine (Yamunā, Gange), et des populations dravidiennes là où on parle *dravida*, dans le Dekkan, le long de la côte ouest. L'extension géographique des mundāris, derniers possesseurs du bois et du rocher, a été diminuant, rongée par l'âryen et par le dravidien. — Mais c'est peut-être fausser l'histoire linguistique de l'Inde que d'admettre, dans le vieux sanscrit du nord, de notables emprunts phonétiques et de vocabulaire aux parlers autochtones (Voir p. 129, 198).

§ 4 — *Types indo-âryen, indo dravidien, etc.*

1. La majeure partie des populations de l'Inde du Nord parle des langues âryennes : celles-ci, lors-

1. Plusieurs savants ont établi des rapprochements plus ou moins plausibles entre le dravidien d'une part, l'étrusque, le finno-turc, etc. d'autre part. Voir Sten Konow, Etruscan and Dravidian, *JRAS*. 1904, p. 45-51 ; Thomas, Tarkhan and Tarquinius, *ibid*. 1918, 122. Mais aucune conclusion ne se dégage de ces rapprochements. Nous ne pouvons pas non plus nous associer sans réserves à l'opinion de M. Rapson (p. 43) : « Rien ne nous empêche de penser que la survivance d'une langue dravidienne en Belouchistan doit indiquer l'entrée préhistorique des Dravidiens à travers le Bélouchistan. Venaient-ils de l'Asie centrale ou l'Asie occidentale, on ne peut le décider avec une certitude absolue ; mais la seconde alternative trouve une très forte confirmation dans la similitude non douteuse des types ethniques sumérien et dravidien » (D'après Hall, *Ancient History of the Near East*, p. 173, qui d'ailleurs fait venir les Sumériens de l'Inde).

qu'elles entrent en contact avec des parlers non défendus par une civilisation solide, comme sont les parlers dravidiens du sud, triomphent aisément (*Rapson*, 45).

Mais les populations de langue âryenne présentent, au point de vue physique, des différences notables [1].

Les ethnographes [2] établissent une distinction nette entre le Cachemire, le Penjab à l'est de l'Indus jusqu'au Sirhind et le Rajpoutana d'une part, et les pays de la vallée du Gange, au nord de la Jumnā et du Gange, jusqu'au Bengal : ils reconnaissent deux types, le type indo-âryen à l'ouest, le type âryo-dravidien [ou âryo-munda] à l'est.

Les populations occidentales, caractérisées par les Rajpoutes, les Khattris et les Jats, sont du type « grand, clair, yeux noirs, barbu, dolichocéphale, nez étroit et saillant mais pas très long ». On observe qu'aucune différence physique nette ne correspond aux différences sociales. Il y a un abîme entre les Rajpoutes d'Oudaipur et les castes de vidangeurs du Penjab : les uns et les autres sont, physiquement, du même moule.

Bien différent le type des populations orientales (partie du Rajpoutana, Provinces-Unies, Bihar) : dolichocéphalie moins marquée, teint allant du clair-sombre au noir, nez épaté, taille moins haute. En contraste marqué avec l'uniformité qu'on constate dans l'ouest, une grande variété d'après le rang social : en haut, le type se rapproche beaucoup de celui des Occiden-

1. J. Kennedy dans *JRAS*. 1919, p. 499, groupe les témoignages anciens relatifs aux caractères physiques des Indiens, Strabon, II, III, 7, XV. 13, Ctesias, *Indica*, 9 « Ce n'est pas le soleil, mais la nature qui les fait noirs ; ils disent qu'il y a parmi eux des hommes plus blancs... » ; Arrien, *Indica*, 16 et 17 et *Anabase* V, 19, 1.

2. *Indian Empire*, I, p. 293 ; Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, 1902. — Voir aussi Ramaprasad Chanda, *The Indo-Aryan races*, 1916 (Compte rendu de Keith, *JRAS*. 1917, 167-175) et sources citées, opinions de Bhandarkar, de C. V. Vaidya, etc.

taux, en bas la différence avec le type dravidien (sud du Gange), quoique sensible, est petite : « En mesurant l'index nasal d'un homme, on peut dire à quelle caste il appartient [1] ».

De ces données anthropologiques, les historiens ont tiré d'importantes conclusions.

Le type âryen s'est maintenu à un haut degré de pureté à l'ouest; il s'est transformé à l'est; il disparait dans le Bengal (*Indian Empire*, I 304). Tenons donc pour certain que le Penjab fut conquis par des populations blanches qui, venues de l'Iran, entrèrent dans l'Inde soit par les routes du nord-ouest (Bactriane-Caboul), soit par l'Afghanistan-Bélouchistan qui, à cette époque, était mieux arrosé qu'aujourd'hui. Les tribus conquérantes étaient des tribus homogènes où les femmes étaient du même sang que les hommes; elles ont fait souche de blancs dont les gens du Penjab occidental et du Rajpoutana sont, sans croisement ou avec des croisements insignifiants, les arrière-neveux.

Ce type âryen ou occidental (blanc) s'arrête brusquement pour faire place au type âryo-dravidien (brun): il y a transition nette, non point passage graduel. De ce fait, deux explications ont été proposées.

La première a reçu l'approbation des savants les plus qualifiés et « a été généralement acceptée dans les publications officielles du gouvernement des Indes » (Rapson dans *Rapson*, p. 45). Les Anglais l'appellent la théorie du *wedge*. Ses partisans l'ont ingénieusement diversifiée : on peut la résumer comme il suit.

1. « C'est à peine une exagération de dire que le rang social d'un homme varie en raison inverse de la largeur de son nez » (Risley, *Tribes of Bengal*, I. p. xxxiv). Formellement contredit par Crooke, *Tribes and Castes of North-Western Provinces* (Senart, *Castes* p. 199, Bouglé, *Année sociologique*, 1901, p. 59); Baines aussi se moque agréablement des « rhinologistes ».

Après que les Aryas d'une première invasion se furent installés, hommes, femmes et bêtes, dans le Penjab, d'autres bandes âryennes cherchèrent à leur tour le chemin de l'Inde. Mais les premiers venus bloquaient les routes de Caboul ; force fut aux Aryens en retard de prendre plus à l'est, attaquant l'Hindou-Kouch de front, par les hautes vallées du Kumar et de l'Indus, avec des passes de 4000 à 5000 mètres.

Ils débouchèrent dans le Penjab, mais, contenus par les premiers Aryas, ils longèrent les contreforts de l'Himālaya et ne purent prendre extension qu'une fois arrivés dans le bassin du Gange : là, ils rencontrèrent des autochtones dont ils vinrent à bout. Mais les femmes n'avaient pas accompagné les hommes à travers l'Himālaya : les nouvelles bandes âryennes, composées exclusivement d'hommes, donnèrent, par leur mélange avec les Dravidiens, le type âryo-dravidien.

D'après d'autres « historiens », c'est par le Tibet et l'Himālaya central que cette seconde invasion, s'enfonçant comme un coin (*wedge*) entre le Penjab blanc et âryen et les masses autochtones du Gange, trouva son chemin vers l'Inde. — Très peu vraisemblable, la théorie du *wedge* est cependant défendue par des arguments linguistiques spécieux[1]. On y a soudé des vues bizarres sur l'histoire du Védisme et de la civilisation brâhmanique.

1. Reprenant une hypothèse de HOERNLE (*Gaudian grammar*, 1880, p. XXX ; voir Barth, III, 396), M. G. Grierson divise les langues modernes de l'Inde en deux groupes : d'une part, le groupe central (dialectes de l'hindi occidental, Canoje-Agra), auquel se rattachent et d'ou dérivent les parlers du Rajpoutana, du Guzarate et du Penjab ; d'autre part, le groupe extérieur : (1) parlers du Sindh et du Cachemire, (2) du pays des Marathes, (3) du Bihar (Magadha, Patna) et du Bengale. L'hindi oriental (Allahabad, Aoude) se rapproche du groupe extérieur. — M. Grierson croit que cette opposition de la langue centrale et de la langue extérieure

Ecartant ces combinaisons aventureuses, on observe que la région où s'arrête le type dit indo-âryen est ce couloir entre la montagne et le désert où vient naturellement mourir un flot d'immigration insuffisamment alimenté. Les Aryas se seraient fixés, tribus errantes, surtout pastorales, dans le Penjab, pays d'herbe, pays peu peuplé et improductif. Au delà du Penjab, ils n'auraient entrepris que des expéditions guerrières, des explorations commerciales; ils y ont imposé leur langue sans maintenir leur type, donc ils n'ont pas peuplé, ils ont colonisé. Parmi les colons, certains groupes étaient jaloux de leur sang. Ainsi s'expliqueront, en principe, et l'opposition du type occidental avec le type oriental, et la diversité du type oriental. Un mélange de proportions très variées a eu lieu entre les autochtones et les colons qui leur ont apporté l'âryen.

Il est bien difficile à un ignorant de contester les constatations des ethnographes et de critiquer les déductions des historiens-ethnographes. — Mais on ne doit pas abuser de notre ignorance pour nous imposer des certitudes sur des points qui n'en comportent pas. Que l'actuelle population du Penjab représente la race pure des Aryas védisants [1], c'est bien improbable, car le nord-ouest a été ouvert à toutes les invasions depuis plusieurs millénaires. Que les Jats, dont une tribu porte le nom d'Arabi, soient

remonte à la plus haute antiquité. Cette doctrine est la doctrine officielle (*Imperial gazetteer of India, Indian Empire*, I, p. 349-401; *Bulletin School of Oriental Studies*, I, 1-2). M. Pargiter y a cousu toutes sortes de rêveries d'une érudition trouble, que M. Keith traite justement d'absurdes et d'extravagantes, et qui tinrent trop de place dans le *JRAS*. 1908, 852; 1917, 172, 400; 1919, 504, etc.; la plus topique est dans *J. A. S. Bengal*, 1897, I, 85.

1. Voir Keith, *JRAS*. 1971, 171: We have not the slightest evidence of the real type of the Vedic Indian, except that he must have had a nose different from the broad flat type.

d'authentiques indo-iraniens, nous n'en croyons pas un mot. Qu'il soit possible de déterminer le type anthropologique des anciens Aryas du Penjab, de les définir comme dolichocéphales et aquilins, nous le nions avec sécurité.

On peut aussi beaucoup épiloguer sur cette affirmation que le Penjab était, aux temps védiques, médiocrement peuplé d'autochtones; que, au contraire, les autochtones formaient, depuis le Sirhind et le long du Gange, une population nombreuse. Des mouvements importants de population, venant du nord (type mongoloïde) et du sud (munda, etc.), ont eu lieu à époque historique dans le Bengal : rien n'interdit de penser que la plaine du moyen Gange a été, elle aussi, un lieu d'attraction pour des tribus non âryennes en des temps postérieurs à l'âryanisation de ce pays. — Résignons-nous à beaucoup ignorer [1].

1. Pour ne pas être trop incomplet, il faut signaler d'autres types ethnographiques : 1° type « mongol », Birmanie, Assam, contreforts et vallées de l'Himalaya jusqu'au Cachemire. Des populations septentrionales sont descendues du Tibet ou de la Chine : ce mouvement n'a pas pris fin de nos jours ; mais la langue âryenne lutte victorieusement. L'Assam, jadis de langue mon-khmer, ensuite birman, parle un dialecte analogue au bengali (Rapson dans Rapson, p. 39, 47, 49) Nous sommes bien renseignés sur ce qui s'est passé au Nepal (S. Lévi, Le Népal, Etude historique d'un royaume hindou, 1905-1908, I, 219-279).

2° Type bengali. — Ce serait un mélange de Dravidien (?) et de Mongol avec un peu de sang âryen dans les classes supérieures » (comparer *Rapson*, p. 47). La colonisation brâhmanique s'y continue à basse époque: des rois font venir des prêtres du haut Gange. — Les Vangas (d'ou Bengal) et les Kalingas (Orissa) subissent après le Bouddha l'influence des rois de Patna : Açoka regrette d'avoir ravagé un pays où il y a des brahmanes, et des religieux de diverses sectes. — Visiblement, le Bengale n'est pas un pays âryen : la langue n'est âryenne que par le vocabulaire (*Barth*, II, 221). Bien plus une bonne partie de la population est encore bilingue « et on peut saisir sur le vif le processus par lequel une race change d'idiome » (Anderson, remarques très intéressantes dans *The origins of Bengali*, *JRAS*. 1911, p. 524 527).

3° On se demande si on a le droit de parler d'un type scytho-

§ 5 — *Les deux « couleurs » dans le Veda et les Suttantas.*

Aussi haut que remonte notre information et jusqu'à nos jours, il y a, à côté de la société policée, des groupes — soit des clans de la montagne, soit des « castes » vivant à part, isolées dans des professions impures — que la société considère comme étrangers. Dans bien des cas, nous avons là des éléments réfractaires à l'assimilation brâhmanique plutôt que des éléments ethniques distincts des populations brâhmanisées. — Parmi tant de propositions hasardeuses de Nesfield, il faut retenir celle-ci, hasardée et insusceptible de la plus modeste démonstration, mais qui donne à penser : « C'est illusion pure que de distinguer dans l'Inde des courants de population divers, âryens et aborigènes. Le flot de l'invasion âryenne s'est abîmé de bonne heure dans la masse ; l'unité s'est faite très tôt ; plus de mille ans avant l'ère chrétienne, elle était déjà acquise » (Senart, p. 185, résu-

dravidien qui occuperait la Présidence de Bombay en la débordant vers le Mysore et la côte de Konkan. Les ethnographes pensent que les Marathes font le pont entre le Dravidien dolichocéphale et le Turko-iranien (Béluchistan et rive droite de l'Indus) qui est brachycéphale. Plusieurs expliquent ce type mixte par les invasions scythes (çakas) des premiers siècles de notre ère. Les historiens (Rapson dans *Rapson*, p. 44) qui admettent le type scytho-dravidien supposent des immigrations préhistoriques : « les envahisseurs appartenaient probablement à la race brachycéphale alpine des plateaux de l'Asie occidentale (Anatolie, Arménie, Iran) ; ils seraient entrés dans l'Inde comme les Dravidiens avant eux, à travers le Bélouchistan, à une époque où la dessication de cette province ne l'avait pas rendu infranchissable à des multitudes » (Rapson, d'après Haddon, *Wanderings of Peoples*, p. 12, 17). Barnett résoud le même problème par la distinction des *prédravidiens*, *protodravidiens* (dans *Rapson*, p. 594). — Tout cela laisse très sceptique. — Voir Keith, *JRAS* 1917, p. 170.

mant Nesfield, *Caste system*; même théorie dans Ketkar, *History of caste*, I, 82).

On a bien l'impression que l'opposition entre Arya et non-Arya est surtout l'opposition que crée la différence des rites, des dieux, de la manière de vivre. Je ne pense pas que, d'après les sources bouddhiques, on ait le droit d'affirmer une différence ethnique entre les brâhmanes et les autres classes. Et, sans contester que les témoignages védiques sur les deux « couleurs » prouvent l'existence en Penjab et Rajpoutana de « peuples noirs », je crains qu'on n'ait exagéré la précision de ces témoignages et leur portée : ils ne démontrent pas que les chantres védiques furent des « blancs de nez aquilin » ; ils ne doivent pas nécessairement être reportés à la catabase de ces blancs dans une Inde noire et camuse.

1. Plusieurs passages du Rigveda racontent la lutte des Aryas, et la lutte d'Indra en faveur des Aryas, contre les Dasyus-Dāsas. Il n'est pas douteux que les Dasyus ne soient souvent des démons et que plusieurs de leurs chefs ne soient des personnalités plus ou moins mythologiques. Mais les détails de caractère réaliste et humain sont nombreux, et dès le Rigveda, comme plus tard, le mot Dasyu a désigné des ennemis terrestres.

A « notre couleur » (*varna*) (I, 104, 2), à la couleur ârya (III, 34, 9), au nom (*nāman*) ârya (x, 49, 3) que protègent les dieux Indra et Agni, s'oppose la couleur dāsa (II, 12, 4), la peau (*tvac*) noire (*krishna*) ou foncée (*asikni*) (x, 41, 1, 73, 5), les clans (*viças*) dont Agni brise les forteresses (VII, 5, 3). — L'Arya est quelque fois décrit comme « sans dieux » (*adeva*) (x, 38, 3), et, de ce chef, est associé au Dāsa dans la haine du prêtre (VII, 22 10) ; l'Arya, comme le Dasa ou le Çūdra, tient des paroles hostiles (ou profère des malé-

fices, *mridhravāc*, I, 174, 2 ; V, 29, 10 ; VII, 18, 13 et *Atharva*). Mais c'est au Dasyu-Dāsa qu'on reproche d'avoir des « rites étrangers » (*anyavrata*), d'être extra-humain ou démoniaque (*amanusha*) de ne pas sacrifier, de ne pas honorer les dieux (*adevāyu*) (VIII, 70, 11 ; X, 22, 8) : « Que les dieux distinguent l'Arya qui honore les dieux et le Dasyu qui n'a pas de rites (*avrata*) » (I, 51, 8 ; X, 86, 19)[1]. — A ces mécréants, les Aryas prennent des femmes qui sont les *dāsīs*, ou esclaves, « à la matrice noire » (*krishnayoni*, II, 20, 7). Un prince reçoit le nom de Trasaddasyu « terreur des Dasyus ». — On se demande si les Pipru, les Ilibiça, les Cumuri, les Dhuni, d'autres encore, ne représentent pas l'onomastique des chefs barbares : parmi ceux-ci un Balbūtha (VIII, 46, 32) qui paraît avoir donné aux brâhmanes cent chameaux. On pense que des alliances eurent lieu entre Aryas et Dasyus contre Aryas (Keith, dans *Rapson*, 86).

Deux passages retiennent l'attention, dont les ethnographes et les historiens tirent parti : l'épithète *anās* qui se rencontre une seule fois et qui est appliquée aux Dasyus, l'épithète *vrishaçipra* appliquée à un certain Dāsa (V, 29, 10 ; VIII, 99, 4).

Anās signifie « sans nez » ou « sans bouche ». Les commentateurs indigènes comprennent « sans bouche » ; les indianistes traduisent « sans nez » et comprennent « camus » ; Mégasthènes a des ἄρρινες et des ἄστομοι. — D'après M. Keith (Rapson, 85), « l'épithète *anāsas* signifie certainement « sans nez »[2] et montre clairement que les aborigènes auxquels elle fut appliquée étaient du type dravidien tel que le décrivent

1. Il n'y a rien à tirer de *çiçnadeva* « ayant pour dieu le phallus », quoiqu'on s'en serve pour voir dans les Dasyus les premiers « lingaïtes ».

2. « Noseless, out of reverence to Mr. Risley and other rhinologists » (BAINES, *JRAS*. 1894, p. 664).

les ethnographes ; conclusion que confirme la langue brahūī... » — Mais, à se reporter au texte[1], on voit que le passage où figure cet ἅπαξ est bien obscur.

Quant à *vrishaçipra* « à lèvre de taureau », comment ne pas y reconnaître « le big protuding lip » (Sten Konow) des Dravidiens ? Cette épithète est appliquée à Çambara, qu'on tenait jadis et à bon droit pour démoniaque, mais dont M. Sten Konow vient d'interpréter la légende[2]. — Par le fait, l'exégèse védique avait abusé du soleil : après trois quarts de siècle, la pensée vint que, peut-être, les Hymnes parlaient des ennemis terrestres, et que les « citadelles — montagnes » étaient des hauts lieux où on enfermait le « bétail — nuage » par crainte des razzias. Mais d'un excès on tombe dans un autre. Que Çushna, « celui qui siffle », « celui qui dessèche », soit un autochtone, il en sera comme il vous plaira ; mais à quoi bon expliquer son épithète « cornu » par sa parure de guerre, et le qualificatif de « bête sauvage » par ses traits bestiaux ?

Dans trois passages la « couleur » âryenne est opposée à la « couleur » *dasyu*, dans deux passages le Dasyu est qualifié « peau noire » ; ceci prouve que les tribus védiques connurent des populations foncées ; de même les Marhates, qui ne sont pas des blancs, appellent les Bhils « peuple noir ».

2. On admet que, à l'époque du Bouddha ou plutôt des sources bouddhiques, les brâhmanes différaient des autres castes par la « couleur », — R. Chalmers (JRAS. 1914, 346), cité et approuvé par Rhys Davids (*Dialogues of the Buddha*, I, 104), loue le Bouddha

1. Voir Oldenberg, *Religion du Veda*, 133-134.

2. *Dieux de Mitani*, p. 29 — La centième citadelle de Çambara, son harem, l'Udavraja qui est pris la quatorzième année de la guerre, est situé sur le mont Abu.

d'avoir vu, en bon anthropologue, que tous les hommes appartiennent à la même espèce: « Il est remarquable que le Bouddha ne fut pas trompé par la « couleur », laquelle n'est qu'un accident, alors qu'un si grand nombre de ses contemporains s'y trompaient ».

Mais le Bouddha [1], discutant la question « caste », constate que les divers animaux diffèrent (*Suttanipāta*, 610) ; que les hommes ne diffèrent pas sous le rapport des cheveux, de la tête, des oreilles, du nez, des lèvres, du front... des mains, des pieds, des ongles, des cuisses, de la couleur (*vanna*), de la voix : sous aucun de ces rapports il n'y a parmi les hommes, comme c'est le cas pour les autres espèces, de différence due à la naissance, de différence spécifique (*jātimaya*). Ce qui fait la différence, toute nominale, entre les hommes, c'est le métier : laboureur, artisan, commerçant, serviteur, archer, sacrificateur, roi, « celui qui mange un village ou un pays ».

On croit voir une allusion à la différence de couleur dans la légende des premiers hommes, d'abord semblables, plus tard séparés en hommes et femmes (Dīgha, III, 87) : « Et à mesure qu'ils mangeaient une sorte de manne, apparût une différence de *vanna* ». Faut-il traduire, avec M. Rhys Davids: *differences of complexion became manifest among them?* — Je ne le pense pas. Le sens est « différence de beauté » : les uns étaient beaux (*vannavanto*); les autres laids (*dubbanna*) ; ceux qui étaient les plus beaux (*vannavantatara*) méprisèrent les autres...

1. Dans Majjhima, II, 149, le Bouddha demande à Assalayana : « N'as-tu pas entendu dire que, chez les Grecs (Yonas) et dans d'autres pays étrangers, il y a seulement deux castes (vanna), les hommes libres (*ayya*) et les esclaves, que l'homme libre peut devenir esclave, et l'esclave, homme libre? » On accordera difficilement à Bühler que ce texte soit antérieur à Alexandre.

Reste le Madhurasuttanta (*Majjhima*, 84) : « Les brâhmanes sont l'excellent *vanna*, le *vanna* blanc (*sukka*) ; les brâhmanes sont purs ; tout autre *vanna* est inférieur (*hīna*), noir (*kanha*) ; les non-brâhmanes ne sont pas purs ». — Il faut entendre par *varna* race ou caste : « blanc » est synonyme de bon, de pur ; de même les actions sont blanches, noires, mêlées[1].

1. On utilise aussi la description du Bouddha adolescent (*Digha*, I, 115) pour démontrer le teint clair (clear complexion) des Kshatriyas (*Buddhist India*, 54) : mais le texte signifie : d'une suprême beauté de couleur », le mot « beauté » se disant *pokkharatà*, c'est-à-dire « qualité d'être un lotus ». (*Dialogues*, I, 145, *Lotus*, 107 ; *Franke*, *Dighanikàya*, 1913, p. 109).

CHAPITRE II

Remarques sur les castes et les classes

I. Définition de la caste. — II. Caractère indien de la caste. — III. Origines indo-européennes de la caste. — IV. Caste et clan à totem. — V. Gildes. — VI. Les quatre classes. Métissage, origine de la caste. — VII. Théorie et pratique. — VIII. Brâhmanes. — IX. Kshatriyas. — X. Tiers-état. — XI. Castes inférieures et hors-caste.

§ 1. — *Définition de la caste.*

Le plus souvent, on entend par *caste* un ensemble de groupes sociaux désignés par le même nom : la caste des Brâhmanes, qui sont 14.893.000 ; la caste des Kâyasthas ou scribes, 2.149.300 ; la caste des Chamars, ouvriers du cuir, 11.176.700. Mais chacune

Outre les ouvrages cités p. 121, n. 1, E. Senart, *Les castes dans l'Inde, les faits et le système*, 1896, (d'abord dans *Revue des deux Mondes*, février 1894) ; *Barth*, II, 418 219-225, IV, 302 ; Oldenberg, *Soc. As. Allemande*, 51, 280 ; Bouglé. *Remarques sur le régime des castes, Année sociologique*, 1900 ; Fick, *Sociale Gliederung zu Buddha's Zeit*, 1897 ; Jolly, *Recht und Sitte* ; A. Lyall, trad. de Kérallain, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, 1885-1908, I, 321 (Formation des clans et des castes) ; E. A. Gait, art. Caste dans *Hastings*, III 230-239 ; Hastings, *passim*, art. Bengal, etc., Rapson, *passim*.

de ces grandes catégories d'hommes se divise en un grand nombre de « sous-castes », qui sont véritablement les « castes », des groupes fermés, séparés par le lit, la table, d'innombrables tabous, privilèges, incapacités. Le Chamar qui dépèce la vache, celui qui dépèce le mouton, celui qui touche et celui qui ne touche pas la viande, celui qui traite le cuir suivant les anciens usages et l'ouvrier industriel : autant de Chamars distincts. Les seuls brâhmanes Gurjara fournissent à la statistique soixante-dix neuf sections endogames différentes [1].

La caste est donc, au sens précis du mot, un groupe endogame auquel correspond, du moins dans une de ses acceptions, le mot *jāti* (Senart, *Castes*, p. 155) [1]; au sens large, une collection de groupes endogames ayant mêmes occupations, mêmes usages, mêmes traditions (Voir *J. As.* 1914, I, 486).

1. Il faut entendre par castes « ces milliers de communautés irréductibles, séparées par des usages traditionnels, sans connubialité ni commensalité, en lesquelles se fractionne, à tous les degrés de l'échelle sociale, la population de l'Inde » (*Barth*, II, 222). Avec plus de précision, « la caste est un groupe corporatif fermé et, en théorie du moins, rigoureusement héréditaire, muni d'une certaine organisation traditionnelle et indépendante, se réunissant à l'occasion en assemblées plus ou moins plénières ; uni souvent par la célébration de certaines fêtes, relié par une profession commune, pratiquant des usages communs qui portent plus spécialement sur le mariage, sur la nourriture, sur des cas divers d'impureté ; armé enfin, pour en assurer l'empire, d'une juridiction de compétence plus ou moins étendue, mais capable, sous la sanction de certaines pénalités, surtout de l'exclusion soit définitive soit révocable, de faire sentir efficacement l'autorité de la communauté » (Senart, *Castes*, p. 23). « Toute distinction sociale, toute différence de race et d'origine, de croyance et de pratique, d'occupation, de coutume et d'usage tend à produire une caste, c'est-à-dire un groupe plus ou moins nombreux, fermé et strictement héréditaire, en principe du moins, retranché derrière des interdictions très étroites de connubialité et de commensalité, des règles minutieuses de pureté et d'impureté et toute sorte d'usages d'autant plus inviolables qu'ils sont plus particuliers et plus bizarres. De là le nombre des castes, qui se chiffre par milliers. » (*Barth*, IV. 303)

Chacun de ces groupes endogames est constitué par des cercles plus petits qui sont exogames, et dont « les limites, la définition, la dénomination varient à l'extrême » (*Castes*, p. 31). — En ce qui concerne les brâhmanes, si les faits sont variés, la règle se formule aisément : « il est interdit de se marier dans le *gotra* auquel on appartient ». — Les *gotras* sont les lignées issues, ou prétendument issues, des *rishis*, saints légendaires, qui sont en petit nombre. Toute famille brâhmanique descend d'un *rishi* et en porte le nom ; c'est son nom de *gotra* [1]. Les *gotras* sont représentés dans toutes les *jātis* ou castes de brahmanes. Un brâhmane doit épouser une femme de sa caste, ne peut pas épouser une femme de son *gotra*. — Par divers artifices, des *gotras*, — les *gotras* brâhmaniques même, car il n'en est pas d'autres, — ont été assignés aux familles non brâhmaniques : celles-ci sont censées avoir pour *gotra* le *gotra* du brâhmane dont elles dépendent au point de vue spirituel (*Castes*, p. 32-33).

§ 2. — *Caractère indien de la caste* [2].

1. Si particularisée que soit la caste, et si facile-

1. Je résume en deux mots un système très complexe qui me paraît avoir été exposé pour la première fois dans le laborieux mémoire de H. Zimmer, *Studien zur Geschichte der Gotras*, Leipsick, 1914 (Thèse doctorale de Berlin). — Voir Jolly, *Recht und Sitte*, 63, 75.

2. La caste apparaît comme spécifiquement hindoue ; mais elle n'est que la réussite parfaite de tendances répandues dans le monde entier et qui s'affirment dans tous les états de civilisation. On a classé ces tendances sous trois chefs : répulsion à l'égard de ceux dont on n'est pas parent, horreur des mésalliances, crainte des contacts impurs ; hiérarchie ; spécialisation héréditaire. La caste des Lévites, les classes égyptiennes, les *gentes* et les curies, les gildes, les tribus primitives à clans totémiques, bien d'autres

ment qu'elle se scinde, elle est, dans son émiettement, la cellule sociale. L'Inde vit « par villages » (κατὰ κώμας), et, dans les villes, « par rues » (*vīthi*) : la caste est la seule unité qui groupe des rues et des villages. Il n'y a pas eu, comme en Attique, de synœcismes. Le statut d'un homme n'est pas territorial, mais personnel. Quelques auteurs nient que l'Inde ait jamais connu la patrie, le patriotisme, la nation : et, sans doute, cette négation comporte une part d'arbitraire (Marathes, Gourkhas, Newars, etc.); de grandes monarchies ont été soutenues, parfois durant des siècles, par des sentiments et des intérêts d'ordre national. Mais, tout compte fait, la caste prend dans l'Inde une importance particulière, car elle tient lieu de cité, de nationalité, de race, d'église.

2. La caste constitue presque toute la religion et presque toute la morale de l'Hindou, ce que nous nommons le *dharma*. — L'Inde a connu de grandes « dévotions » (*bhakti*) et, toute entière, prend part à de grandes « adorations » (*pūjā*) ; elle est restée payenne et ne refuse son culte à aucun dieu, ses offrandes à aucune force surnaturelle. Souvent des « dévots » (*bhaktas*), particulièrement ardents, se trouvent séparés de leurs frères par les croyances et les rites, et forment, par conséquent, des castes à part ; il arrive que, dans une certaine contrée, toutes les castes sont scindées en deux parties : celle qui suit le chemin du Bouddha, celle qui suit le chemin de Çiva. — Mais la croyance n'exerce, le plus souvent, qu'une influence insensible sur la conduite, sur le *mos majorum* qui est spécifié dans les règles de la caste. Rites du mariage, de la naissance, de

formations sociales rappellent la caste hindoue sous quelque rapport. (Bouglé). — Mais la caste est bien une chose indienne.

l'éducation, du culte domestique, des funérailles, des repas funèbres, une fois fixés dans les milieux aristocratiques âryens, sont restés inviolables dans ces milieux et demeurent reconnaissables malgré l'usure des temps, malgré la transformation des dogmes.

La caste est donc chargée de toutes les observances, les unes âryennes, les autres hindoues, souvent préhistoriques, qui constituent le « devoir propre » (*svadharma*) de chacun. Elle détermine, dans tous les cas, *quid deceat quid non* (Hopkins, *Religions*, 426).

3. Un des caractères essentiels de la caste est d'être une institution brâhmanique : ne peut être regardé comme caste que le groupe social reconnu et approuvé par le brâhmane. Celui-ci refuse son concours religieux aux clans qui n'admettent pas un minimum de Brâhmanisme : règles du mariage, de la nourriture, du culte. Des adorateurs du sanglier, avant d'être « reconnus », doivent apprendre à voir dans le sanglier un avatar de Vishnou ; les clans à totem, exogamiques, doivent se soumettre à des lois d'endogamie.

Les castes sont hiérarchisées : encore qu'il se produise des conflits de préséance, la hiérarchie, qui a pour sommet le brâhmane, se règle sur la fidélité à l'observance stricte des préceptes et des usages brâhmaniques. Ceux-ci ont varié au cours de l'histoire, mais, dès l'origine, ont été la norme. Une caste monte si elle adopte le mariage des enfants (*JRAS.* 1914, 480 ; Jolly, *Recht und Sitte*, 54) ; elle se dégrade si elle autorise le mariage des veuves ; et ainsi de suite.

§ 3. — *Origines indo-européennes de la caste* [1].

La littérature ne nous dit rien de la caste: elle signale les lois d'exogamie relatives à la famille et nous apprend que les degrés prohibés diffèrent suivant les pays; elle interdit le *connubium* entre personnes de classes différentes; mais elle ne mentionne pas le principe d'endogamie qui, à l'heure actuelle, permet de distinguer les castes, principe sans lequel la caste ne se peut concevoir. N'était une fugitive allusion: « le roi doit faire observer les lois locales, les lois des gildes, les lois des *jātis* », c'est-à-dire, croit-on, des « castes »; n'était surtout le fait que le vocabulaire du droit criminel comme de la discipline bouddhique suppose le pouvoir judiciaire exercé par le tribunal de la caste à l'égard de ses membres — le crime est « ce qui fait tomber », c'est-à-dire ce qui fait tomber de la caste; le moine, par certains manquements, tombe de la communauté qui est, en quelque sorte, sa caste, — on pourrait croire que l'Inde ancienne ne connaissait pas les castes, unités endogames, mais seulement des classes qui se seraient scindées et « durcies » en castes à une époque indéterminée; on pourrait croire que la caste contemporaine est une formation toute récente.

Mais la comparaison des institutions grecques et italiques montre que la caste indienne est construite à l'image d'une très vieille forme sociale, la grande

1. A M. Senart revient l'honneur d'avoir posé la question; ses vues ont été adoptées avec de légères variantes par de nombreux indianistes, notamment par *Barth* (II, 221), Geldner, *Vedische Studien*, II, 146; Oldenberg, *J. de la Soc. Or. Allemande*, 51, p. 267; Jolly et Bouglé.

famille ou « fraternité » qui englobe un certain nombre de *gentes*: un homme ne peut manger, ne peut adorer ses dieux qu'avec ses parents ; il doit se marier en dehors de sa *gens* (règle d'exogamie qui correspond à un certain sentiment de l'inceste), mais dans sa phratrie : car une étrangère n'est pas admise par les dieux. — De cette antique institution la caste contemporaine présente les traits essentiels. Donc les castes existaient aux temps védiques « quoique dans une phase sans doute moins avancée de leur histoire ». La caste plonge dans le passé indo-européen. Non seulement, ainsi que c'est généralement admis, la famille védique continue la famille indo-iranienne ou indo-européenne (ci-dessus, p. 40), mais le cadre social dans lequel cette famille est enfermée, un groupe d'un caractère particulier et analogue à une caste, remonte à la plus vieille tradition religieuse [1].

L'étude de ces lointaines origines est encombrée de difficultés : « En presque toutes les matières qui provoquent la comparaison avec les rameaux congénères de la souche âryenne [= indo-européenne], nous nous y heurtons tout ensemble à des coïncidences minu-

1. Dans la Rome patricienne, la *gens* n'a *connubium* qu'avec les *gentes* qui font partie de la cité, anciennement sans doute avec les seules *gentes* de la curie : de même que l'Athénien ne pouvait contracter mariage qu'avec une femme de sa phratrie. — C'est le principe endogamique de la caste, principe d'ordre religieux : la femme est associée au culte ; étrangère ou antipathique aux dieux, une femme n'est pas qualifiée pour assister l'homme dans les rites, pour mettre au monde des fils capables de nourrir les mânes et de vénérer les dieux. D'où il suit que la loi d'endogamie ne concerne que la première femme, ne concerne que le chef de la maison : les seconds mariages, les mariages des cadets n'intéressent pas directement le culte. Le brâhmane, qui a une femme de son rang, peut ensuite épouser n'importe quelle femme dont le contact n'implique pas souillure.

A Rome, on ne voit pas qu'aucune matrone fut de la même *gens* que son mari : disons que dans la curie, groupe endogame comme la caste, la *gens* est une fraction exogame, comme le *gotra*. Les *gentiles* sont tenus pour des frères.

tieuses et à des divergences profondes. La parenté perce jusque dans des éléments qui, évidemment, ont été coulés ici dans un moule nouveau (Senart, *Castes*, p. 208) »[1]. D'ailleurs, les Anciens ne nous apprennent que peu de chose sur les organismes sociaux que la Cité s'est, dès les débuts, étudiée à détruire, sans y arriver tout à fait, et, d'autre part, si dans l'Inde ces vieux organismes ont abouti à la caste, c'est sans doute par une évolution très compliquée et troublée. Beaucoup de castes, toutes les castes contemporaines sont, ou des clans autochtones hindouisés, ou des gildes, ou des groupes formés par l'association de hors-castes (nés du métissage des castes), ou des scindements de castes antérieures. Une chose est certaine, c'est que le moule où sont versés tant d'éléments disparates est né de la vieille alliance religieuse qui, en Occident, forma la cité patricienne.

Le principe d'exogamie est, à l'époque historique, très développé dans la caste. Le mariage est interdit avec une agnate (*sagotra*), ou parente paternelle, à quelque degré que ce soit, et avec une parente du côté maternel au dixième degré (*sapinda*). D'ailleurs il y a, sur ce dernier article, des variantes : dans certaines régions (Dekkhan), où il faut admettre des influences particulières (matriarcat ?), le mariage avec la fille de l'oncle maternel est non seulement permis, mais de règle[1].

Ce principe était-il en vigueur dans les temps védiques ? Quelques indianistes, abusant peut-être du silence des textes, pensent que les anciennes mœurs âryennes interdisaient seulement le mariage du frère

1. Senart, *Castes*, p. 60 ; *Barth*, IV, 126 ; Rivers, *The marriage of cousins*, JRAS. 1907, 611-640 ; Barnett, *Antiquities*, p. 112 (*Baudhāyana* I, 2, 3.) ; Articles *Marriage et Motherright* dans Hastings.

et de la sœur, du père et de la fille : deux sortes d'inceste dont il est parlé à l'occasion des légendes de Yama et de Prajāpati ; le mariage aurait été libre ou à peu près à l'intérieur de la famille (Keith, dans *Rapson*, p. 125). Il est vrai qu'un passage fort obscur du Çatapatha (i. 8. 3. 5), bien fragile pour supporter une conclusion quelconque et qu'on peut interpréter dans le sens contraire à celui proposé, semble indiquer que la loi d'exogamie était lâche à l'époque des Brâhmanas [1].

En résumé, tout porte à croire que les Aryas apportèrent dans l'Inde ces lois de *connubium* qui créent et maintiennent des groupes endogames fondés sur le droit de la famille, groupes qui formeront au cours des temps le type jamais fixé et toujours divers de la caste. C'est comme « castes » que seront hindouisés et brâhmanisés les groupements autochtones, d'origine totémique, qui s'aggrégeront à la société âryenne ; c'est comme castes que s'organiseront les corporations professionelles ; c'est comme castes que les nombreux « hors-caste » (outcasts) prendront une place dans la société.

Concluons avec Barth (II. 418) : Quels que soient les facteurs nombreux et divers des castes actuelles et anciennes — « facteurs ethniques, géographiques, professionnels, économiques, sectaires ou même simplement accidentels » — la législation qui les régit a ses racines lointaines dans les coutumes de la famille indo-européenne.

C'est un autre problème, et décidément du plan préhistorique, de savoir quelles sont les origines

1. A. Weber, *Ind. Studien*, x. 75 ; Fick, art. *gotra* dans *Hastings*, VI, 354 ; Eggeling, trad. du Çatapatha, I, 238. Des rapports étroits existent entre la coutume romaine (du moins en ce qui regarde les agnats) et la coutume du Brahmanisme classique ; ils s'expliquent bien si l'on considère comme primitive l'exogamie des familles à l'intérieur de la caste.

du système. Il semble qu'il y ait contradiction : à bien des égards, la caste — curie, fratrie — apparaît comme un groupe de parents, comme une famille élargie : ses membres mangent ensemble, prient et sacrifient ensemble (le mot φράτορες « membres de la même fratrie » indique qu'ils sont des frères; il a perdu le sens de frère et est remplacé par ἀδελφός, qui signifie frère utérin) ; d'autre part, à Rome et dans l'Inde (du moins depuis une certaine date), on doit se marier en dehors de la famille proche, en dehors de toute la famille paternelle. — Pour résoudre cette contradiction, le plus simple est de considérer la caste comme une *gens* scindée au cours des temps en groupes exogames qui conservent les mêmes dieux et se peuvent allier par mariage, mais qui n'ont plus le sentiment de la parenté proche; ou encore comme une συνοικησίς de gentes primitivement exogames. Le mariage par rapt est en pratique à Rome et dans l'Inde ; on vole des femmes à ses voisins jusqu'au moment où on tombe d'accord pour s'accorder le *connubium* : la caste est née qui se modèle sur la famille : elle en copie l'organisation en l'étendant [1].

§ 4. — *Caste et clan.*

On s'est demandé si la caste n'était pas d'origine dravidienne, munda, sauvage, totémiste. Cette explication doit être écartée, ou, du moins, ne doit pas être admise telle quelle.

En principe « tout indique que, dans la marche de

1. Voir Senart, p. 209, 222 ; Bouglé p. 52 prêche pour le totem : mais il y a contradiction entre la caste et le clan totémique et pas mal d'erreurs dans l'exposé de M. Bouglé; Lyall, *Asiatic Studies*, I, chap. VI.

la civilisation indienne, l'action déterminante appartient aux éléments âryens ; les éléments aborigènes n'ont exercé qu'une action modificatrice, partielle et secondaire » (Senart, *Castes*, p. 204). Il n'est pas vraisemblable que les brâhmanes aient constitué leur statut familial à l'imitation des gens à totem.

Mais, et ceci paraît trancher le débat, le clan totémique ne présente avec la caste que des analogies superficielles : clan et caste sont des institutions primitives qui entourent le mariage de tabous ; mais tandis que l'endogamie est le principe même de la caste, le clan ou *sept* est exogame. Tous les jours des tribus du type primitif entrent dans le Brâhmanisme ; une des conditions de leur admission est la transformation du clan en caste par la création dans la tribu de groupes endogames (Baines, p. 114). On nous dit, il est vrai, que le clan exogame ne s'allie normalement qu'avec un certain nombre de clans faisant partie de la même tribu ; que l'organisation totémique comporte donc une certaine endogamie (Bouglé). Mais ce point n'est pas très clair ! D'ailleurs les clans, en relation de *connubium*, sont séparés par le culte, etc. Ajoutez que la caste n'est pas, comme le clan, une unité ethnographique ; qu'elle n'est pas territoriale ; qu'elle vit à côté, au dessus ou en dessous d'autres castes.

Les clans qui deviennent des castes doivent être, non seulement purifiés, mais redressés dans leurs principes mêmes et on connaît beaucoup de soi-disant castes qui, encore qu'elles soient vieilles, portent la marque de leur origine tribale. En Assam, dans le Chotanagpour, pays en voie de brâhmanisation, dans le Penjab où les immigrations se sont succédées, la caste présente un caractère flottant ; dans le sud du Dekkhan, où le régime des castes est en pleine vigueur, ce système a été greffé sur les institutions tamoules qui survivent très

distinctes de celles du Nord (*Baines* p. 28 et suiv). Des « castes » de haut rang, les rajpoutes, bien que leur orthodoxie soit pointilleuse, n'ont pas accepté les lois de *connubium* de la caste ; ils restent, en fait, sous le régime tribal : le cercle endogame comprend tous les rajpoutes, le cercle exogame est plus large que dans la caste type. — En un mot, l'état actuel des choses paraît montrer que la caste n'est pas issue du clan.

Mais si le vieux droit âryen de la famille s'est cristallisé dans le régime des castes, ce fait est dû, pour une large part, au milieu indigène. L'assimilation des groupes totémistes et autres a assuré la pérennité de la caste, en a compliqué et enrichi les obligations; y a, par exemple, entretenu le souci de la pureté, l'honneur de l'étranger, si manifeste chez les Santals que souille le contact des brâhmanes ; en un mot a maintenu la caste dans cette atmosphère semi-païenne où le profane et le surnaturel, le droit social et le droit religieux sont confondus ou mal distingués. L'assimilation a été et demeure d'autant plus aisée que Aryas et indigènes n'étaient pas séparés par un abîme [1].

1. D'après Senart, *Castes*, p, 232-233, 235-236, contre Nesfield. — Sur la transformation d'une tribu ou d'un clan en caste, *Indian Empire*, p. 342-44. Baines, *passim* et surtout p. 18 et suiv. et le chapitre sur les tribus montagnardes. — L'assimilation est souvent bien superficielle : le clan du taureau (*sandi*), de la tribu des Koch, sera désormais nommé *gotra* de Çandilya, un des sages védiques : de même qu'un hindou de ce *gotra* ne peut épouser qu'une femme d'un autre *gotra*, de même les membres du clan du taureau se mariaient en dehors de leur clan. La transformation du *clan* en *gotra* est donc aisée. Mais il arriva que, par une horrible méprise, tous les clans de cette tribu des Koch furent inscrits dans le même *gotra* de Çandilya. L'organisation brahmanique de la tribu en caste fut manquée. (*Indian Empire*, p. 312).

§ 5. — *Gildes.*

La caste a servi de modèle aux groupements religieux et économiques[1]. Il y a des castes qui doivent leur origine à la communauté de religion, et, en plus grand nombre, à la communauté de métier.

Une des lois de la caste est qu'elle comporte une certaine profession : cette loi n'est ni primitive, ni essentielle ; elle n'a jamais été absolue. Si certaines occupations entraînent déchéance parce qu'elles entraînent pollution, ce ne fut jamais une obligation stricte pour le fils d'adopter le mode de vie paternel. De nos jours, dans les provinces d'Agra-Oude, « les occupations traditionelles ne sont plus suivies que si elles nourrissent leur homme... la plupart des gens de basse caste deviennent cultivateurs »; dans le Penjab, « beaucoup de castes abandonnent leur profession traditionnelle pour la culture, depuis celles des brâhmanes jusqu'aux tribus criminelles. En somme, des règles de la caste, on n'observe plus guère que celles de la table et du lit » (Bloch, *J. As.* 1914, i, 489). — Les changements de métier ont généralement lieu par groupes. Mais dans les récits bouddhiques, on voit que les parents délibèrent sur le métier qu'adoptera leur fils.

1. Senart. *Castes*, p. 177, 193; Bouglé, p. 14, 16, 30; Waltzing, *Corporations professionnelles*, I, 196, 329 ; Dill cité dans *Indian Empire*, p, 343; Hopkins, *Ancient and modern Hindu Guilds* (*India Old and New*, 1902, p. 169). — Rhys Davids, *Buddhist India*, pp. 208-210 (very general but by no means cast iron custom for the son to follow the calling of the father). — Les textes brâhmaniques confessent que la loi du métier héréditaire n'est pas stricte : mais, disent-ils, il en allait autrement dans les temps anciens, à l'âge d'or. Sur la *gatti* qui, au Népal, correspond au *panch* hindou ou conseil de la corporation, et qui ne se confond pas avec l'autorité qui punit les manquements aux lois de la caste, Lévi, *Népal*, I, 246. — Castes d'origine religieuse, *Indian Empire*, 315.

L'endogamie des familles vivant côte à côte et des mêmes ressources est dans la nature des choses. Il est arrivé, même en Occident, à l'époque impériale et au moyen âge, que de véritables castes soient sorties des gildes.

Le métier et la spécialisation héréditaire multiplièrent et consolidèrent les castes. A l'occasion, les textes védiques et les textes bouddhiques témoignent de la division du travail, d'un métier pratiqué par des parents, seuls habitants d'un village ou d'un faubourg. Il y a des villages de charrons, d'oiseleurs, de vanniers : « Ces hommes formaient des castes au sens moderne du mot : on peut l'affirmer, bien que nous n'ayons pas d'information sur leurs règles de *connubium* » (Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, 100). Sont aussi désignés à part les chasseurs, de multiples catégories de pêcheurs, les vachers, les bouviers, les laboureurs, les cochers, de multiples catégories de serviteurs, les blanchisseurs, les cuisiniers, les marchands de poisson frit, les fondeurs, les pottiers, les ouvriers en or, les acrobates, les flûtistes, les rameurs, les pilotes, etc... liste curieuse, qu'on pourrait croire extraite d'un récent *Census of India*, et que le Veda du sacrifice (Yajurveda) cite à propos du sacrifice humain (Keith dans *Rapson*, p. 136).

§ 6. — *Les quatre classes et le métissage.*

I. La tribu âryenne était divisée — avec quelle rigueur ? nous ne le savons pas — en quatre classes. L'Iran a quatre *pishtras* : Athravas ou prêtres, Rathaesthas ou guerriers, Vāstriyas-Fshouyants ou chefs de famille, Hūitis ou ouvriers manuels. L'Inde a quatre *varnas*, Brāhmanes, Kshatriyas ou Rājaniyas, Vaiçyas

et Çūdras. « La ressemblance est frappante. Elle rejette dans l'ombre quelques différences douteuses. » (Senart, *Castes*, 140). « De temps immémorial [les tribus védiques] étaient divisées en quatre classes, les prêtres, les nobles, les pasteurs-laboureurs-marchands et les serfs » (*Barth*, 1874, III, 118).

Plus tard, on reconnut cinq sortes d'hommes (*jana*). D'abord trois classes jouissant des pleins droits de la société religieuse : Brāhmanes, Kshatriyas et Vaiçyas ou Tiers Etat. En dessous les Çūdras « purs », métiers et familles-clans humbles, mais décents ; et enfin les gens en dehors de la société religieuse et de la vie sociale, métiers et castes impurs.

C'est le schéma des livres brâhmaniques et des sources bouddhiques, qui se préoccupent uniquement des classes et non pas des castes : quatre *varnas* et les hors-*varna*. Les hors-*varna* sont, en théorie, hors la loi : on leur donne, plus ou moins abusivement, le nom de *çūdras* — *çūdras* rejetés (*nirvâsita*), impurs — nom qui désigne la quatrième classe[1]. Ce schéma correspond plus ou moins aux faits[2].

1. Yâska (3, 8) oppose les quatre *varnas* et les Nishâdas. — Ce nom désigne sans doute une certaine tribu, mais devient une désignation générale pour les chasseurs, pêcheurs, voleurs, etc., pour les groupes sauvages de toute nature (voir Böhtlinck et Roth *sub voc.*).

Manu (x. 45) oppose les quatre *varnas* et les Dasyus, qu'ils parlent âryen ou une langue étrangère (Dasyus, dans le Rigveda, est le nom des démons et des tribus ennemies des tribus védiques).

L'Anguttara (I, 162) et les autres sources bouddhiques (voir Rhys Davids, *Dialogues*, I, 200) oppose les quatre *varnas* aux castes impures et aux métiers infâmes, tisserands, corroyeurs, barbiers, etc. (*hinajati, hinasippa*) qui ont des villages ou des rues à eux en dehors des villes : ce sont les Candalas et les Pukkusas, ou, dans une autre liste, les Candalas, les Vena (vanniers), les Nesadas (oiseleurs) les Rathakaras (charrons), les Pukkusas. — Il est curieux que le Taittiriyabrahmana nomme les Rathakaras comme membres de la troisième classe (Keith dans *Rapson*, 125) — Le Pancavimça signale des « villages de Nishâdas ».

2. En effet, les brâhmanes interviennent dans le culte des Nishādas et Rathakaras, Visvabharati, 1923, p. 270.

Pour expliquer cette sociologie, on inventa la théorie des quatre *varnas* et du mélange des *varnas*. Il y a quatre « races » ou « lignées » — tel est ici le sens de *varna*[1] — nées de la bouche, des bras, des cuisses et des pieds de Brahmā: les trois premières classes et la quatrième (çūdras) constituant respectivement la catégorie des « deux fois nés » (*dvija*) — c'est-à-dire des hommes à qui les sacrements confèrent une seconde naissance, qui ont certains droits spéciaux et certaines obligations d'ordre religieux — et la catégorie des membres *minuto jure* de la société religieuse. Le mariage entre les quatre classes est soumis à certaines restrictions : « à rebrousse poils » (*pratiloman*), quand la femme est d'un rang supérieur au mari, il produit des individus impurs et exclus des classes. Le mélange des *varnas* est l'abomination de l'abomination : c'est du mélange, — et aussi de la « chute » provoquée par l'abandon des devoirs religieux, par des fautes diverses, par l'absence de réparation, — que viennent toutes les catégories d'hommes exclus de la société, qui n'ont ni dieu ni sacrifice (*Pancavimça*, 6, 1, 11) ; entendez : dont les brâhmanes ne s'occupent pas. Ce sont les étrangers, Grecs, Chinois, Parthes ; des peuples indiens de l'est (Māgadhas, Vaidehas), des clans guerriers (Licchavis, Mallas), les pêcheurs, les fossoyeurs, les « aborigènes ». C'est aussi du mélange des *varnas* que sont issues des castes proprement dites, par exemple celle que forment les écuyers ou cochers, qui ont un rang élevé dans la société.

On a, de la sorte, une table de Porphyre très bi-

1. On joue sur le mot *varna*, qui signifie couleur. Le Mahābhārata dit que les quatre *varnas* sont respectivement blanc, rouge, jaune, noir, (XII. 188-5), propos que quelques indianistes ont pris au sérieux. Les Vaiçyas, étant jaunes, doivent être des Mongols. (Voir Hopkins, *Religions*, p. 525 et dans *Rapson*, p. 525).

zarre distinguant les diverses unions illicites entre *varnas*, entre les *varnas* et les enfants issus de leurs mésalliances, etc [1].

Il n'est pas douteux que, le régime des castes — au sens propre du mot — étant en vigueur, les unions irrégulières ne produisent des castes nouvelles (Senart, *Castes*, 122). Les fils des secondes épouses n'ont pas les mêmes droits que leurs frères légitimes : rejetés de la caste paternelle, ils formeront une caste nouvelle ; ou, si leur origine maternelle est tout à fait impure, ils seront relégués tout en bas. — Par exemple les hautes castes de l'Orissa prennent leurs servantes et concubines parmi les filles des castes pures inférieures : d'où la classe des serviteurs (née il y a à peu près un siècle) qui forme des castes (ou groupes endogames) correspondant aux castes paternelles (*Indian Empire*, 316).

II. On a pensé que la théorie brâhmanique du mélange des classes était fondée et que, à la traduire en termes scientifiques, elle expliquait l'origine des castes. Celles-ci viendraient toutes du métissage ; la caste serait née du métissage. Plusieurs orientalistes ont de la sympathie pour cette hypothèse : Kennedy, homme d'idées nettes, a résumé sous une forme intelligible un sys-

1. Mais les livres ne dissimulent pas le caractère fictif de la théorie. Les brahmanes sont de sang pur ; tous descendent des Rishis ou chantres divinisés du Veda. Il y a eu des dynasties de rois vrais Kshatriyas ; mais, à une certaine date, tous les Ksatriyas ont été détruits par les brahmanes et ceux-ci, pour conserver au monde la caste militaire et royale, se sont unis aux veuves des Kshatriyas et ont engendré les Kshatriyas d'aujourd'hui. De même n'y a-t-il plus de Vaiçyas ni de Çûdras : tous les hommes, fors les brâhmanes, proviennent de la confusion des *varnas*. Mais, par le rite et le Dharma, l'ordre a été rétabli ; les quatre varnas ou races ont été reconstitués et distingués. Les races doivent désormais vivre à part ou ne s'unir que suivant des règles précises ; elles doivent chacune pratiquer leur devoir propre, pour autant que le permet l'âge de fer.

tème — d'ailleurs incohérent — que des écrivains plus prudents hésitent à formuler, et qu'il place sous le patronage de la tradition brâhmanique [1].

Aux temps védiques, lorsque les Aryas, encore confinés dans le Penjab où les « autochtones » ne comptaient pas, n'étaient pas encore vraiment entrés en contact avec les Dravidiens, « les restrictions à l'intermariage semblent avoir été de l'espèce la plus simple et réduites aux lois qui interdisent l'union du frère et de la sœur, du père et de la fille » (Keith, dans Rapson, 125). Les trois classes, brahmanes-nobles-laboureurs, et les deux « couleurs » Aryas et Dasyus, s'entremariaient librement. Les classes même n'étaient pas fixées, car aucune fonction n'était héréditaire (Keith admet cependant l'hérédité de la qualité de brâhmane et de noble, contre Garbe, *JRAS*. 1908, 809; *Rapson*, 92-93, 125).

Mais quand les Aryas, dépassant la « porte de l'Inde » (Sirhind), se furent installés en pays dravidien ; quand la promiscuité, jadis sans danger, eut continué quelque temps, les Aryas sentirent que la pureté de leur race était en péril : ils établirent alors des lois interdisant les mésalliances entre les classes âryennes et les unions entre Aryas, Dravidiens et métis ; ils déclarèrent strictement endogames les quatre classes, et parquèrent désormais en groupes endogames les enfants nés de toute union interdite par les codes [2].

1. « L'histoire que j'ai esquissée est nécessairement conjecturale dans beaucoup de ses détails ; mais elle a le mérite d'être, pour l'essentiel, conforme à l'explication des castes consignées dans les lois de Manu » (Kennedy, JRAS. 1920, 39). Même point de vue dans Rapson cité ci-dessous. — Ceci marque un recul sur le temps où on pouvait écrire : « L'explication des castes mêlées n'a jamais pu faire illusion à personne. Des impossibilités flagrantes la jugent » (SENART, *Castes*, 121).

2. On soutient que « le système des castes s'est propagé avec le Brahmanisme, de la forteresse du Haut-Gange et de la Yamunā

Ce travail législatif fut l'œuvre des brâhmanes directement intéressés à la réforme; mais c'est le contact des aborigènes qui fit pénétrer dans tous les esprits le principe d'endogamie, pièce maîtresse du système: « L'influence des aborigènes devint très forte à mesure que le métissage se poursuivait. Le contact avec les aborigènes semble avoir soulevé des questions de pureté de sang très pareilles à celles qui agitent les Etats-Unis du sud ou les blancs d'Afrique australe » (Keith, dans *Rapson*, 85, 125). « Il y eut réaction contre ce mélange croissant des races, on fit appel à l'orgueil âryen, on protesta contre un état de choses qui menaçait de confondre Aryens et Dravidiens en une masse sans distinction » (Kennedy, *loc. cit.*). Le mariage entre les uns et les autres fut interdit.

Ensuite, à l'endogamie âryenne à l'égard des Dravidiens s'ajouta l'endogamie des classes âryennes les unes vis-à-vis des autres : c'est des manquements à ces lois nouvelles que procèdent les classes ou *varnas* mêlés, c'est-à-dire les castes : « A l'époque du Yajurveda et des Brāhmanas, *varna* signifie « classe sociale »,

dans les autres régions de l'Hindoustan. Faute de tenir compte de cette donnée essentielle, les historiens ont abouti à des conclusions opposées sur l'histoire de la caste ; les premiers, d'après l'autorité des livres brahmaniques, affirment que le système des castes, considéré dans sa substance, est en vigueur depuis l'époque du Yajurveda (1000-800 avant notre ère) ; les seconds, interprètes des sources bouddhiques, déclarent que, à l'époque du Bouddha 563-483, on ne découvre aucune trace du système des castes tel qu'il est reçu plus tard (*in its later sense*). Ce que disent les premiers vaut pour la patrie du Brahmanisme (Kurupancāla : Delhi et nord-ouest de la province d'Agra) ; ce que disent les seconds vaut pour la patrie du Bouddhisme (Koçalavideha : Oudh et Bihar septentrional). Les premiers analysent des livres remplis des idées sociales qui sont le fondement même de la religion brahmanique ; les seconds analysent des livres bouddhiques qui n'établissent aucune connexion intime entre la religion et le *status* social. » (Rapson dans *Rapson* 54-56). Je regrette de ne pas voir les raisons de ce conflit entre les étudiants du Brâhmanisme et du Bouddhisme : pour moi la caste est constituée à l'est comme à l'ouest, et antérieurement au Bouddha.

et, pour la première fois, on parle de *varnas* mêlés, de classes résultant du mélange des quatre classes primaires. C'est à des mariages inégaux que les livres de loi (Manou, x, 6) attribuent l'origine des castes proprement dites (*jāti*). Cette théorie, dans une certaine mesure, est indubitablement juste. Le principal facteur, nous ne disons pas le facteur unique, de la formation de la caste, c'est la parenté (*descent*). » (Rapson dans *Rapson*, p. 55. Giles, *ibid.* 75 ; Thomas, *ibid.* 479).

A vrai dire, comme on l'a remarqué ci-dessus, les livres ne parlent jamais de la caste proprement dite, groupe endogame, telle que nous la connaissons par les faits modernes. De ce silence, la seule explication inadmissible est que la caste n'existait pas. Les livres donnent de l'origine des classes une explication qui vaut pour certains cas isolés et rend compte de l'origine d'une certaine classe dans l'ensemble du pays ; mais cette explication laisse sans solution un problème tout différent : pourquoi et comment une classe est divisée en groupes endogames ? — L'exemple cité ci-dessus des castes « serviles » d'Orissa est intéressant : les mésalliances des castes nobles créent une classe servile, divisée en groupes endogames correspondant aux castes nobles auxquelles appartiennent les pères : comme si, par exemple, les clients d'un groupe de *gentes* avaient des lois de *connubium* calquées sur celles des patriciens.

§ 7. — *Théorie et faits.*

La théorie du métissage n'explique rien. Elle ne marque aucun progrès sur les vues que Barth écartait en 1882: « On dénie d'ordinaire l'existence de la caste au temps des Hymnes du Rigveda, pour en mon-

trer ensuite savamment, dans la période suivante, l'origine et l'édification progressive. Il faudra bien qu'on finisse par reconnaître que la différence entre les deux époques se réduit au fond à l'invention d'une théorie pour un état de chose immémorial » (I, 318).

Pourquoi tant de savants qualifiés attribuent-ils la caste au métissage? Pourquoi se refusent-ils à admettre que la caste, dans sa caractéristique essentielle — la loi du *connubium* — est d'origine âryenne?

Sans doute[1] parce qu'ils se font de cette loi et de son incidence une idée inexacte ; parce que, en général, ils ne distinguent pas suffisamment la réalité et la théorie de la caste : pour eux, la loi du *connubium* rend impossible toute mésalliance ; si cette loi avait été en vigueur au début, brâhmanes, nobles et pasteurs védiques, blancs et de nez aquilin, se continueraient dans des arrière-neveux de pur type afghan un peu tannés par le soleil du grand midi.

De nos jours, brâhmanes, nobles, hommes même de rang humble[2] sont fiers et soucieux de la pureté de

1. Il y a aussi chez eux méprise sur la thèse « âryenne ». Pour penser que les principes de la caste sont védiques et prévédiques, on n'affirme pas que toutes les tribus âryennes fussent constituées dans leur totalité en groupes endogames. On pense seulement que, parmi les Aryas, certains groupes respectaient ces mêmes lois que nous connaissons dans la Rome patricienne. Ces groupes ont servi de modèle au point de vue social comme au point de vue religieux.

2. Le Père Cœurdoux, après avoir parlé des sept sages védiques fondateurs des souches (*gotras*) brahmaniques : « C'est d'eux que les Brahmes prétendent descendre de père en fils ; et c'est une généalogie qui n'est pas aussi mal fondée qu'on pourrait croire : car tous les Brahmes d'une même souche se regardent comme frères et sœurs ; et pour ne pas commettre un horrible inceste, il faut épouser de toute nécessité une fille issue d'une autre de ces souches : conséquemment il faut prouver, avant le mariage, qu'on descend effectivement de tel ou tel de ces sept chefs : on le fait en montrant qu'on est allié, de père en fils, avec ceux qui, de l'aveu public, en sont issus ». (*Ac. des I et B. L.*, 49, 666). — De même le Père Saignes : « Les Brames sont, comme on sait, la plus haute noblesse de ce pays ; on peut dire même que c'est la plus ancienne

leur sang. Les sources bouddhiques confirment les informations modernes : pour être brâhmane pur, il faut posséder comme nous dirions 256 « quartiers de brâhmanat », être irréprochable au point de vue de la caste, côté paternel et maternel, depuis au moins le septième ancêtre (Vasetthasutta).

Or, dès l'époque bouddhique, du moins au Magadha (?), il n'y avait pas de différences de race entre les brâhmanes et les autres classes ; donc la loi du *connubium* a été établie à une époque où le métissage était plus qu'à moitié complet.

(a) Le métissage cependant est très conciliable avec la loi ancienne du *connubium* qui se préoccupe seulement de la première épouse, « la maîtresse de maison ». — Parmi les raisons qui doivent guider dans le choix d'une femme, le Mahābhārata énumère dans l'ordre la richesse, la beauté, l'intelligence, l'extraction (*JRAS*. 1914, 1081). — Manou dit que le fils d'un brâhmane et d'une fille kshatriya est semblable à son père. — On ne voit pas que l'Aryen ait jamais eu le scrupule de la pureté du sang (*Barth*, IV, 5) et la comparaison avec la question « couleur » de l'Amérique du Nord (Keith, *Rapson*, 92-94, 125-129) ne paraît pas justifiée. Sans doute l'homme bien né doit éviter tout

et la plus sûre noblesse du monde ; car il est inouï qu'aucun de cette première caste se soit jamais mésallié » (3 juin 1736, *Lettres édifiantes, Mémoires des Indes*, 1819, III, p. 11).

Sur les tables généalogiques que tiennent les familles des Pâtils, chefs de village, ou des Kulkarnis, intendants, tant pour régler les mariages que pour établir leurs *vatans*, droits et privilèges, voir par exemple Fleet, *Epigraphy* (*Indian Empire*, II, p. 7). — C'est l'affaire des bardes et généalogistes (au nombre de 782.500), qui forment cinq castes dont les Bhāts (377.700) et les Mirāsi (291.600), de tenir en ordre les généalogies ; ils visitent tous les ans un certain nombre de familles dont ils sont héréditairement les officiers d'état civil ; servent d'intermédiaires dans les mariages, etc. ; d'ailleurs en même temps « trouvères » et musiciens ; ils se classent d'après le rang social de leurs clients. Baines, *Ethnography*, pp. 85-88.

contact avec une femme impure, avec la fille d'un boucher, d'un pêcheur ou d'un vidangeur. Mais est-ce vraiment une honte d'être né d'une esclave, comme le pense M. A. Keith ? Tel n'est pas l'avis du Bouddha qui cite ses autorités : « Vasabhakhattiyā, fille d'une esclave, est aussi la fille d'un roi ; son fils est aussi le fils d'un roi. Or les sages d'autrefois ont dit : « C'est la famille du père qui compte, non pas la famille de la mère », et ils ont accordé à une pauvre porteuse de bois le rang de première reine ; le fils qui naquit d'elle fut roi de Bénarès » (Histoire de Vidūdabha, Dhp. 47., *Revue Histoire Religions*, 1892, I, comp. Senart, *Castes*, 119).

On a dit que les Hindous ne font jamais rien à demi, et souvent en effet ils ont poussé jusqu'à des conséquences extrêmes leurs thèses métaphysiques ou sociales. Mais l'Inde est aussi le pays des accommodements. Aucune des règles de la caste n'est d'une absolue rigueur. Le Pancavimça (6, 1, 11) prescrit une pénitence pour les hommes suspects au point de vue du lit, de l'eau (acceptée d'un hors-caste) et du mariage (*Ac. de Connecticut*, 1909, 32). Qu'on viole une loi, même essentielle, depuis longtemps ont été précisés des systèmes variés de purification et de réhabilitation, dont le salaire des prêtres est un élément capital. — « Si les règles [dans les textes anciens] souffrent de nombreux tempéraments, cela n'implique nullement qu'elles soient en voie de formation. De nos jours encore, si nous prétendions réduire la coutume en formules générales, nous serions amenés à une foule de réserves pareilles » (Senart, *Castes*, 134).

(b) A l'époque ancienne, le Brâhmanisme ou Hindouisme n'était pas fermé. De même qu'aujourd'hui, les étrangers pouvaient entrer dans la société « contrô-

lée » par les brâhmanes, et — non pas entrer dans une caste — mais former des castes nouvelles.

1. On connaît un rite, le *vrātyastoma*, par lequel des excommuniés pouvaient être réintroduits. Les Vrātyas paraissent être des gens de l'Est parlant un jargon, des clans ne pratiquant pas l'agriculture ou le commerce, tuant et maraudant : « Il paraît évident qu'ici, comme dans les descriptions analogues du Çatapatha, il s'agit non seulement de la réadmission de membres déchus mais encore et surtout de l'entrée dans la communauté orthodoxe d'étrangers plus ou moins nombreux et appartenant à des groupes ethniques différents : tout ce qu'on paraît exiger d'eux, c'est qu'ils aient cessé d'être allophones. C'est le vieux brahmanisme qu'on surprend ainsi opérant comme le fait encore l'hindouisme de nos jours, quand il recrute des çūdras et des rājpoutes parmi les aborigènes. »[1] Puisque, d'après la théorie des brâhmanes (voir p. 161), tous les clans, tous les hommes qui ne font pas partie de la communauté orthodoxe, en sont sortis, eux ou leurs ancêtres, par des fautes rituelles, par le mépris des lois de la caste, les étrangers sont tous des *vrātyas* ; ils peuvent, suivant leur position sociale et en raison de l'orthodoxie de leurs nouvelles pratiques, monter très haut dans la hiérarchie des castes [2].

1. Barth, II. 256, qui tire ici parti du rapport G. Campbell sur son *Gouvernement du Bengale* (1871-72) et SENART, *Castes*, p. 115. La bibliographie de ce problème est très vaste : il intéresse à la fois l'Atharvaveda (voir Bloomfield, p. 94) et un certain nombre de Brāhmanas et de Sūtras (sources dans Barth, et Caland, *Ueber des Rituelle Sutras des Baudhayana*). — HOPKINS, *Religions*, p. 179, WEBER, *Ind. Lit. Geschichte*, p. 73, et Bloomfield croient qu'il s'agit de gens de langue et de race âryenne ; Winternitz, I, 130, 166, se rallie à l'opinion de Barth qu'il ne paraît pas avoir lu. — J. Charpentier (*Vienna oriental Journal* XXV, 355) trouve une interprétation nouvelle (les Vratyas seraient les fondateurs du culte de Çiva et les ancêtres spirituels des Çivaites) qui n'est pas satisfaisante. (Keith, JRAS. 1913, 155-166 et dans Rapson, p. 124.)

2. Les quatre-vingt seize familles nobles des Marathes récla

2. Sur ce que les brâhmanes pensèrent des Grecs et des Scythes installés dans l'Inde du Nord en conquérants, fonctionnaires ou artisans, nous avons des renseignements contemporains. Patanjali (II, 4, 10) les range parmi les Çūdras *anirvāsita* « non excommuniés » : ils ne souillent pas les ustensiles dont ils se servent ; ils sont des Çūdras purs ; ils font partie des « classes » (*varna*). — « Quelle loi (*dharma*) faut-il imposer aux Çakas, Grecs, Parthes, Kambojas (nord-ouest), Vaiçyas et Çūdras? », demande le roi Māndhātar. Et Indra répond : « Ils doivent accomplir les actes religieux prescrits dans le Veda et donner des dons aux brâhmanes ». — Manou spécifie que Çakas, Grecs, Parthes et Chinois sont d'anciens kshatriyas tombés au rang de Çūdras par la négligence des rites et le manque de relations avec les brâhmanes (Rāmaprasād, *Mem. Arch. Survey*, n° 5, 1920, 158; voir Albiruni, I, 19 (1030 de notre ère) sur les barrières qui séparent les Musulmans des Hindous).

§ 8. — *Brâhmanes* [1].

Aux temps les plus anciens, les brâhmanes consti-

ment le titre de rajpoute ; à bon droit ; car elles portent le cordon sacré, marient les petites filles, s'interdisent le mariage des veuves (*Indian Empire*, p. 310) — Voir aussi BAINES, *Ethnography*, § 33 sur les Jats et Rajpoutes.

1. On a *brahmán*, masculin (depuis *brāhmana*), brâhmane. D'après Victor Henry, ce mot désigna d'abord le sorcier, le médecin, l'exorciste qui, associé au sacrifice de Soma pour protéger ce sacrifice, devint le prêtre connu sous le nom spécifique de *brahman* : le surveillant du sacrifice qui prévient et répare les fautes du récitateur, du manipulateur et du chantre. Le nom de *brahman* fut ensuite donné à tous les prêtres, et enfin à tout membre d'une famille sacerdotale qu'il fût ou non prêtre de son métier.

Bráhman, neutre, est la formule d'exorcisme, ensuite la parole sacrée en général, le Veda ou recueil des textes sacrés, la parole

tuaient une corporation professionnelle très forte dont les origines remontent aux origines du culte de Soma qui est indo-iranien. Ils faisaient partie de plusieurs tribus, mais, chargés partout des mêmes devoirs et jouissant des mêmes droits, ils formaient des groupes très caractérisés par le sacrifice, la médecine, la magie, la direction spirituelle, le droit d'instruire et d'initier les jeunes gens au culte et aux rites nationaux.

Les brâhmanes ne furent pas d'abord ce qu'ils sont devenus depuis (Senart, *Castes*, 165), les maîtres absolus de la religion, les seuls prêtres, et des êtres sacrés [1] quel que soit le métier auquel ils s'adonnent [2]. Une partie, une grande partie des rites domestiques leur échappait et leur échappa longtemps : « Quelque soin que mît la classe sacerdotale à se réserver le privilège des œuvres rituelles... ce privilège souffrait, surtout

sacrée force liturgique et cosmologique, l'être absolu. (Henry, *Magie dans l'Inde*, 35). Sur le mot *brahman*, Hillebrandt dans Hastings, Lévi, *Sacrifice*, 72, Carpenter, 173, Barth I, 26, 45, 51.

1. Les brahmanes sont inviolables, mais un brahmane médecin, soupçonné d'empoisonnement, « est brûlé au front et sur les joues tant que le crâne et les mâchoires se montrent », tandis que son collègue non-brahmane est empalé, et, tout vivant, on lui arrache le cœur (Lévi, *Népal*, p. II, 294). Un roi peut se hasarder à spolier les brahmanes : Rana Bahadur déclara « que les brahmanes du pays avaient forfait, par l'indignité de leur conduite et par l'abomination de leurs pratiques, aux lois de la caste ; en conséquence tous leurs domaines devaient revenir à la couronne », mais les brahmanes se défendirent, récitant la stance : « O roi, le poison n'est pas le poison, les biens des brahmanes, voilà le poison ; le poison tue la personne ; mais les biens des brahmanes tuent les fils et les petits fils », et ils eurent le bon bout (Népal, II, 286).

2. « Parcourons la liste des brâhmanes que la théorie du dharma répute indignes d'être conviés aux repas funèbres : voleurs, bouchers, serviteurs à gages, chanteurs, entrepreneurs de tripots, à côté d'autres professions moins fâcheuses, figurent sur la liste comme des espèces fort communes. Il est visible que, dès lors, la variété de gagne-pain était parmi les brâhmanes aussi infinie qu'elle peut l'être de nos jours. Et Manou fait acte de prudence en déclarant qu'un brâhmane doit toujours être considéré comme une grande divinité, quel que soit le métier auquel il s'adonne » Senart, *Castes*, 116).

dans la période ancienne, bien des exceptions ». Le père de famille ârya, comme le *pater familias*, était le prêtre de sa maison : tels, à l'époque des Brâhmanas, « les maîtres de maison versés dans les seuls rites domestiques, non pas dans les rites enseignés dans le Veda ». Certains sacrifices réclament la collaboration de chanteurs de race royale. — On a aussi des textes — desquels on conclut un peu légèrement que la classe des brâhmanes se confondait avec celles des nobles — qui prouvent que le roi védique posséda les privilèges du *rex sacrorum* ou du βασιλεύς : il dut s'effacer devant le *purohita*, c'est-à-dire le brâhmane attaché à la personne royale et à la royauté en qualité de prêtre, de magicien et de ministre : « Pas de *purohita*, pas de roi »[1]. C'est par les rites des brâhmanes que le roi prend possession du pouvoir royal, de l'*imperium* (*kshatra*). Lorsque l'onction (*abhisheka*) est accomplie, les brâhmanes disent : « Voici votre roi, ô peuple ! Notre roi à nous est Soma ». Le brâhmane ne fait pas partie des *viças*, des clans sur lesquels le roi règne : il attend des rois le riche salaire des sacrifices, il dépend des rois, mais il ne dépend pas d'un roi : il exerce en effet le métier de prêtre qui trouve partout des clients, et d'ailleurs tous les métiers lui sont permis. Aussi les brâhmanes ont-ils émigré.

La science sacrée que les brâhmanes cultivaient jalousement fit d'eux les seuls maîtres du sacré, les intermédiaires obligés entre les hommes et les dieux, les gardiens du *mos majorum*[2]. Ce magistère fut accru et confirmé par le génie d'assimilation dont ils ont fait

1. Sur le Purohita, « chapelain », *Aitareya brahmana*, VIII, 4, trad. Keith p. 339. — Purohita s'entend, à date plus basse, de tout brahmane « professionnel », c'est-à-dire officiant pour autrui.

2. Speyer a intelligemment comparé les brâhmanes aux Patriciens : De brahmanen en hunne beteekenis voor het indische volk, Groningue, 1903.

preuve au cours des siècles : « Ils ont leur religion à eux, disait le Père Pons, mais ils sont les ministres de la religion de tous ». Leur religion est du Védisme transformé, ce qu'on appelle le Brâhmanisme, où ont finalement pris place, autour de quelques lois fondamentales, — lois juridiques, morales, religieuses, de savoir-vivre — toute la magie, tous les rites, tous les dieux, mais le tout soumis à une certaine hiérarchie, flottante comme celle des castes. « Le Brahmanisme, la religion des brahmanes, est avant tout un ensemble de rites et de coutumes, c'est-à-dire de choses qui se modifient lentement et se refont à mesure qu'elles tombent en désuétude. De là sa souplesse et sa perpétuité. Si l'on ajoute que ces rites et ces coutumes s'étendent à la plupart des actes de la vie individuelle et de la vie sociale, on aura le secret de sa force et de l'empire qu'il n'a cessé d'avoir sur les masses. Plus d'une fois, au cours de sa longue histoire, il a changé ses dieux et ses croyances ; il a entièrement renouvelé ses cultes et remplacé par de nouveaux usages beaucoup de préceptes de ses anciens livres ; il n'a jamais rompu ostensiblement avec le passé. Aujourd'hui encore il se réclame de sa tradition immémoriale et, sans qu'on puisse lui en donner absolument le démenti, prétend être le même qu'il a toujours été. » (Barth, II, 267).

On a dit que « le Brâhmanisme, dans l'Inde, a toujours été comme une île dans la mer : même à l'époque brâhmanique, on a des raisons de croire qu'il était seulement la croyance isolée d'un groupe peu nombreux d'esprits : il ne « contrôlait » même pas toute la population âryenne » (Hopkins, *Religions*, p. 548, Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 152). Et, pendant de longs siècles, l'Inde aurait été bouddhiste ou jaïna. — Il y a ici malentendu. A mon sens, ni la doctrine du respect de la vie, ni l'interdiction des boissons enivran-

tes, ni la croyance à la transmigration, ni l'ascétisme ne sont d'invention, d'origine brâhmanique; en ce sens que ces principes ne sont pas nés dans les cercles sacerdotaux, parmi les prêtres du sacrifice védique : mais tout cela est devenu brâhmanique. Au plus haut degré de son influence, le Bouddhisme se contenta d'ordonner à ses adeptes laïcs certaines lois morales, certaines croyances, certaines pratiques de dévotion ; il a prêché quelquefois une religion de l'esprit ; il n'a jamais entrepris d'enlever aux brâhmanes le *dharma*, les sacrements de la naissance, du mariage, des funérailles; le gouvernement de la cité, le droit [1]. — Quant aux cultes étrangers au Veda, quand aux rites religieux et sociaux des clans locaux, le brâhmane s'en fait le ministre dès qu'ils se sont tant soit peu rapprochés de son idéal fort accomodant.

Faciles aux idées étrangères, plus faciles encore aux hommes, on peut soupçonner que les brâhmanes ont accueilli dans leurs rangs des collèges de sorciers indigènes comme, à l'époque historique, ils ont accueilli des prêtres perses, comme il s'en est fallu de peu qu'ils n'accueillissent « les brâhmanes du nord » du Père de Nobili.

1. Le Bouddhisme et surtout le Jaïnisme ont exalté la doctrine de l'*ahimsa*, non-nuisance, respect de la vie. Cette doctrine n'est pas brâhmanique d'origine, ni, pensons-nous, âryenne : mais depuis longtemps elle pénétre dans les cercles brahmaniques et même parmi les sacrificateurs professionnels. La théorie du sacrifice telle que l'expose le Çatapatha montre que « la répugnance à verser le sang qui marque si profondément le génie hindou se manifeste... dès cette période encore à demi-sauvage » : la vertu rituelle fut d'abord dans l'homme, ensuite dans le cheval, dans la vache, dans la brebis, dans le bouc où elle resta longtemps : « Quand on immole le bouc, toutes les victimes se trouvent immolées par là ... Les dieux immolèrent le bouc. Quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait entra dans la terre ; ils creusèrent pour la chercher : c'était le riz et l'orge... » (Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 138-9.)
Nous pensons que le Bouddhisme n'a été anti-brahmanique que dans la mesure où il condamnait le sacrifice sanglant.

Jamais ils n'ont constitué une tribu à base territoriale, bien qu'on pense pouvoir fixer dans la plaine supérieure du Gange le centre de leur expansion ; ils allèrent là où on les appelait ; de bonne heure ou de tout temps scindés en castes, ils se sont différenciés à l'extrême et constituent aujourd'hui, dans la société hindoue si fragmentée, « la collection la plus hétérogène qui soit de subdivisions menues et indépendantes », occupant tous les degrés de l'échelle sociale, en haut des brâhmanes de haut rang qui refusent l'honneur d'une visite à des Tagore souillés à leurs yeux par quelque compromission vieille d'un siècle, en bas des besoigneux qui accordent leurs services à des idoles et à des gens peu respectables. « Les prêtres et exorcistes des tribus sauvages furent et sont incorporés dans l'ordre brâhmanique ; les roitelets s'arrogent le droit de « brâhmanifier » qui leur plait ; la dispersion des brâhmanes dans des communautés différentes de langue, d'origine et de nourriture, rend entre eux la cohésion impossible » [1]. Ce qui se passe à la périphérie du Brâhmanisme contemporain nous renseigne sur le passé : entrée dans l'ordre des brâhmanes d'éléments allogènes ; assimilation progressive, plus ou moins complète et plus ou moins perturbatrice de ces éléments. — « La pleine observance du rituel

1. BAINES, *Ethnography*, p. 26. — On trouvera dans cet ouvrage, §§ 24-27, une description très précise du rôle actuel des brâhmanes, de leur dispersion dans les diverses provinces, de leur recrutement, avec des éclaircissements, peut-être contestables, sur leur passé. Au nombre de 14.893.300, on peut établir qu'ils viennent de la plaine supérieure du Gange ; de là ils passèrent au Rajputana et au Gujarate ; peu de temps avant notre ère, ils arrivaient dans le sud ; c'est au xe siècle qu'ils émigrèrent au Bengal, appelés par le souverain. — Leurs subdivisions résultent souvent des différences dans la nourriture et le cérémonial, différences dues à la profession et aux ressources. Le brahmane seul, avec le commerçant, sait lire et écrire : il est naturellement le scribe et le trésorier du village, etc.

est interrompue depuis de longs siècles ; mais, en un certain sens du moins, le Brahmanisme y est resté obstinément fidèle, et il n'est pas une famille de brahmanes, lettrée ou non, qui n'ait gardé, ne fût-ce que par souvenir, la tradition de son Sûtra héréditaire et ne s'y conforme, d'accord avec les compromis de l'usage, par un minimum de pratique » (*Barth*, II. 268). En règle générale, une fois cristallisées les dérogations aux lois antiques qu'imposent l'âge de fer et le malheur des temps, les groupes brâhmaniques, plus que tous les autres groupes hindous, restent fidèles à leurs statuts.

§ 9. — *Kshatriyas* [1].

Les Rājanyas, les « hommes de souche royale » du Rigveda, sont les Rathaesthas, les « charioteers » de l'Iran, c'est-à-dire les « chevaliers » de l'époque, les guerriers, les Eupatrides. — L'Inde historique réserve le métier des armes à des professionnels, aux castes militaires. En temps de guerre, le paysan continue à cultiver son champ et personne ne le moleste ; car les deux armées ont besoin du paysan [2]. Le

1. Hopkins, *The social and military position of the ruling caste in ancient India represented by the sanscrit Epic*, JAOS. 1888 ; *The princes and peoples of the epic poems*, dans Rapson, 250-275, et *ibid.* pp. 244, 288 ; Keith dans Rapson, 130 ; Thomas, *ibid.* 489. Rhys Davids, *Buddhist India*, 53 et suiv. — Bimala Charan Law, *Kshatriya clans in Buddhist India* (Licchavis, etc.) Calcutta, 1922.

Sur la loi et le gouvernement, Jolly, *Recht und Sitte*, 121, 123, 132 ; Willy Foy, *Die königliche Gewalt nach den altind. Rechtsbüchern*, 1895 ; Barnett, *Antiquities*, 96 ; Hopkins, *India Old and New*, 206 ; Mookerji, *Local government in ancient India*, 1920.

2. Le paysan comme le brahmane, est inviolable : « Il y avait bien de quoi exciter l'étonnement des Grecs, de voir le paysan dans l'Inde continuer à cultiver son champ au milieu des armées en lutte : « Il est sacré et inviolable, car il est le commun bienfai-

guerrier doit combattre parce que combattre est « son devoir propre ». — Il n'est pas probable que les pasteurs « védiques » aient connu cette division du travail et des droits; mais il y avait, dans chaque tribu, une noblesse héréditaire.

Les Rājanyas reçurent plus tard le nom de kshatriyas. — De même que la « science sacrée » et le « pouvoir mystique » que l'on nomme le *brahman* réside dans les brâhmanes, de même le *kshatra*, c'est-à-dire *l'imperium*, la vertu, la force, le droit militaire, réside dans les kshatriyas : il s'accumule dans celui des kshatriyas qui reçoit l'onction royale. — Le Zoroastrisme fait du *kshatra* personnifié une de ses grandes divinités, associée à la Bonne Volonté, à la Sagesse, à la Justice (*asha* = *rta*); il le confond aussi avec le Règne d'Ahura. — Il n'est pas interdit de supposer que l'âge védique attachait au pouvoir royal et militaire des idées mystiques ; que l'accession à la royauté exigeait une consécration spéciale.

Le roi est un « kshatriya consacré ». — A certains égards, nous connaissons mieux les choses du ciel que celles de la terre : « L'organisation sociale des dieux commence par une fédération de clans, commandés chacun par un chef; mais les rivalités de groupes ne tardent pas à se manifester, la guerre civile éclate chez les dieux ». — Ils se prirent de querelle; ils se divisèrent en quatre partis : Agni

teur de l'ami et de l'ennemi » (Mégasthènes, cité Oldenberg, *Bouddha*, p. 11). — C'est un proverbe, un *nyāya*, que « les docteurs dans leurs joutes philosophiques doivent respecter la logique, car tous deux en ont besoin; comme deux rois qui se font la guerre respectent le paysan, car tous deux en ont besoin » (Abhidharmakoça). — Mais les renseignements de Kautilya ne concordent pas avec ceux de Mégasthènes : il veut que le roi détruise les moissons du pays ennemi; il se demande si c'est l'armée du roi ou l'armée ennemie qui est la plus nocive au peuple (Otto Stein, *Megasthenes und Kautilya*, Ac. de Vienne, 1922).

avec les Vasus, Soma avec les Rudras, Varuna avec les Adityas, Indra avec les Maruts. Les Asuras, ennemis des dieux, toujours aux aguets pour saisir l'occasion favorable, se croient déjà sûrs de la revanche. Les dieux comprennent alors que « sans un roi la guerre n'est pas possible... Allons, disent-ils, mettons-nous d'accord et obéissons à l'autorité d'un seul. » Ils reconnurent Indra pour leur chef. « Mais une fois le danger passé, la dignité royale perd sa raison d'être et le chef rentre dans le sang ». (Lévi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 74). Plus tard, Indra est le roi permanent du ciel [1]. — Ces spéculations sont visiblement le reflet des événements terrestres : clans militaires avec des chefs nés ; confédérations et dictateurs éphémères ; enfin royaumes. Les termes qui désignent le chef sont nombreux et gradués : *samrâj*, *bhoja*, *svarâj*, *virâj*, *râjan*, *paramesthin*, etc.

Quoi qu'il en soit, les sacrifices royaux, cérémonie du sacre (*râjasûya*) [2] et sacrifice du cheval, jettent quelque lumière non seulement sur l'Inde épique mais sur plusieurs traditions très primitives. — Dans la cérémonie du sacre, « le roi marche sur une peau de tigre pour prendre possession du pouvoir du tigre, s'empare d'un troupeau de bœufs les armes à la main, joue aux dés et gagne, monte à cheval et, comme le roi de Hongrie, va vers les quatre directions cardinales » (Keith, dans *Rapson*, p. 130 ; Hillebrandt, *Ritualliteratur*, 143). — Le sacrifice du cheval est

1. D'après les Brāhmanas qui ou se copient ou rédigent des traditions communes. — La formule : « le combat est impossible pour qui n'a pas de rāja, » (*nārājakasya yuddham asti*) est de Taittiriya, 1, 5, 9, 1.

2. Le sacrifice humain faisait jadis partie de la liturgie qui, actuellement, comporte seulement la lecture de la légende de Çunahçepa (Aitareya, VII, 13) utilisée par Leconte de Lisle dans *Poèmes barbares*. — On sait que, pour établir solidement l'autel (*agnicayana*, il faut cinq têtes : d'homme, de bouc, de bélier, de cheval,

offert par un roi qui prétend à la suzeraineté universelle : le cheval, suivi du roi, va vers les quatre directions cardinales; le roi attaque quiconque s'oppose à son passage. — Les Ossètes et les Perses connaissent le sacrifice du cheval; mais aussi beaucoup d'autres peuples.

Plusieurs détails indiquent entre le kshatriya et les autres clients du brâhmane des différences notables (Senart, *Castes*, p. 119). Le kshatriya — comme son nom semble l'indiquer — protège la terre (*kshām trāyate*) : d'où des vertus professionnelles; une morale militaire, parfois chevaleresque [1]. D'autres traits sont plus topiques : quelques-uns marquent une origine « autochtone ». La classe des nobles s'est largement recrutée parmi les chefs indigènes : d'où, vraisemblablement, la polyandrie admise chez les Nairs ou Nāyars, caste noble du Malabar, et pratiquée par les cinq Pāndavas, les héros du Mahābhārata, époux de Draupadī : aussi peu âryens que les Nairs [2]. — La

de taureau, — Sur le sacrifice humain, Keith, JRAS, 1915, 130 ; Barth, I, 61 ; Hillebrandt, *Ritual Literatur*, 153 ; E. A. Gait dans *Hastings*, VI, 849.

Dans les sacrifices royaux sont encore visibles « les traces de l'ancienne signification nationale du rite, de la participation de la communauté aux actes du sacrifice et aux fruits qu'il doit procurer... » Le sacrifice est chose privée : mais quand le sacrifiant est un roi, sa maison se confond avec la tribu. (*Barth* II, 17-20). — Le roi est le protecteur des brâhmanes (Aitareya VIII, 17).

1. « Hammīra, le dernier des Cohâns de Rathambhor (citadelle du Rajasthân), assiégé dans son repaire par le sultan pathân de Delhi, Alân'd-dîn, et sommé de lui livrer une de ses filles et quelques officiers rebelles, aima mieux périr avec toute sa race, plutôt que de laisser porter atteinte aux deux biens suprêmes d'un chef rajpoute, la pureté du sang et l'inviolabilité de ses hôtes. Il procéda à la cérémonie du *sak*, c'est-à-dire qu'après avoir délié ses sujets de leur devoir de fidélité et détruit tous ses trésors, il fit monter sur le bûcher les femmes et les enfants de son harem ; puis dans une sortie désespérée, à la tête de ses fidèles, il chargea l'ennemi tête baissée et se fit tuer les armes à la main (Juil. 1301) ». — C'est le sujet d'un de ces poèmes historiques que Barth a comparés à la *Henriade* (*Barth*, III. 361).

2. Sur les Nairs, les Narae de Pline, Barnett, *Antiquities*, p. 114, Fawcett, art. Nayars dans *Hastings* IX, 256 ; JRA 1923, 265.

satī, c'est-à-dire la coutume de brûler les veuves, est essentiellement féodale [1]. Le kshatriya, en ce qui concerne le mariage, est à côté ou au dessus de la loi brâhmanique qui reconnaît, en sa faveur, des exceptions : le mariage par rapt [2] et le mariage *gandharva* (le mariage secret par consentement mutuel, qui nous a valu la belle histoire de Çakuntalā) sont réservés au kshatriya. La fille noble a le droit de choisir un époux (*svayamvara* : joli épisode de l'histoire de Nala) [3]. — En outre on ne voit pas, dans les sources

Un détail, curieux en lui-même, montre comment les barbares acquièrent droit de cité dans l'Hindouisme. — Les Nevars sont un clan tibétain qui s'installa au Népal vers les débuts du XIIe siècle : « Quand les Nevars, entrés définitivement dans la civilisation hindoue, se préoccupèrent de trouver des ancêtres sur le sol de l'Inde orthodoxe, les Nairs se présentèrent tout naturellement à l'imagination complaisante des généalogistes nationaux. L'analogie des deux noms : Nâyera, Nevâra, démontrait déjà jusqu'à l'évidence la parenté originelle des deux peuples ; en outre, si les Nevârs scandalisaient les brahmanes par leur indifférence au sacrement de mariage, les Nairs à l'autre bout de l'Inde... quoique admis dans l'organisation brahmanique et rangés comme kshatriyas parmi les castes nobles, conservaient fidèlement l'usage de la polyandrie, commune aux tribus himalayennes » (Lévi, *Népal*, I, 220.)

1. La *sati* (Anglais : *suttee*) « femme vertueuse » est la veuve qui est brûlée avec son mari. On peut discuter si le rituel védique autorise ou a autorisé ce suicide : il est certain que, d'après Rig, X, 28, 7-8, la veuve, après être montée sur le bûcher, doit en descendre et revenir chez les vivants. — La *sati* était en usage chez les Kathaioi ; « dans la poésie épique, il y en a de fréquents exemples ; à l'origine, elle paraît avoir été propre à l'aristocratie militaire » (*Barth*, I, 63). Alfred Lyall, trad. Kerallain, II, p. 345, a des remarques cyniques mais assez justes sur la *suttee* : « Il y a quelques années, un Hindou noble de ma connaissance avait à sa charge les douze veuves de son père... » Bibliographie : *Strabon*, XV, 699. *Diodore*, XIX, 34 ; Thevenot (1665-1667) *Cérémonies et coutumes des peuples idolâtres* ; Colebrooke, *On the duties of faithful Hindu widow, Misc. Essays*, I, 140 ; Jolly, *Uber die rechtliche Stellung der Frau bei den alten Indern, Ac. de* Munich, 1876, p. 44), *Recht und Sitte* ; Zimmer, *Altindisches Leben*, 328 ; Yule et Burnell, s. voc *suttee* (Thraces, Gètes, etc.) ; Garbe *Beiträge*, 1903, p. 141, *Die Witwenverbrennung*.

2. Barth, IV, 125-126 ; Jolly, *Recht und Sitte*, 63 ; Albiruni sur l'exogamie, II, 155

3. P. E. Dumont, *Histoire de Nala, conte indien*, traduction nouvelle, Bruxelles, Lamertin, 1923.

anciennes, dans les usages modernes, qu'aucune loi d'endogamie divise la classe des nobles qui ne forment donc qu'une caste : les kshatriyas d'aujourd'hui, si pointilleux qu'ils soient et orthodoxes à beaucoup d'égards, restent à ce point de vue fidèles aux lois du clan.

L'Inde avait deux classes de nobles, les brâhmanes et les guerriers ou kshatriyas. On a beaucoup spéculé, dans l'Inde et en Occident, sur les relations de ces deux classes, ici inventé des légendes, là bâti des théories [1].

Les bouddhistes croient que, à tour de rôle, brâhmanes et guerriers ont la prédominance : « Lorsque les brâhmanes l'emportent dans ce monde, le Bouddha naît dans une famille de brâhmanes; lorsque les kshatriyas l'emportent, il naît dans une famille de kshatriyas ». Çākyamuni est né dans une famille de kshatriyas, car, dans la présente période de l'histoire du monde, les kshatriyas ont le pas sur les brâhmanes. — Le Bouddha lui-même l'affirme, citant et approuvant une stance de Brahmā Sanamkumāra : « Au point de vue des gens qui se préoccupent de la naissance, le kshatriya est le meilleur ; mais celui-là est le meilleur parmi les dieux et les hommes qui

1. Voir Senart, *Castes*, p. 168 : « On a laborieusement colligé les récits empruntés soit à l'épopée, soit aux Purānas... On y a dénoncé les vestiges de la lutte entre brâhmanes et nobles pour la prédominance. Il est, sans scandale, permis de douter si tous reflètent réellement des souvenirs de ce genre... ». Néanmoins les relations ont pu être tendues entre les rois et les brâhmanes qui, riches propriétaires, prétendaient à l'immunité fiscale. Voir par exemple l'histoire du Nepal, ci-dessus p. 170, n. 1.

On voit dans le Mahābhārata qu'un mauvais roi doit être tué comme un chien enragé (Hopkins, *Epic Mythology*, p. 184); mais c'est là une vue extrême ; il est plus décent de le contraindre à se faire religieux. L'histoire moderne du Nepal montre qu'il est défendu de faire couler le sang d'un roi, mais qu'il est permis de le noyer.

possède la science et la moralité »[1]. (Digha, I, 99 et ailleurs). — La supériorité du kshatriya, ou tout au moins du roi, sur le brâhmane, est reconnue dans de nombreux textes brâhmaniques, dans le Mahābhārata (III, 185, 25) où Brahmā Sanatkumāra s'exprime à peu près dans le même sens que Brahmā Sanamkumāra (Bühler, *JRAS*. 1897, p. 585) et clôt une vive discussion ; aussi dans le Çatapatha, dans le Kāthaka, dans le Gautamasūtra : « Dans ces passages, contrairement à leur habitude d'exalter leur classe, les brâhmanes reconnaissent les faits tels qu'ils se présentent dans les états hindous normaux ».

Nous saluons des kshatriyas dans les Xathroi ou Oxathroi ou Oxydrakai (= Ksudraka) des historiens d'Alexandre ; on parle du « pays kshatriya », voisin du royaume de Sophites-Saubhūti, des « puissants kshatriyas qui, ayant repoussé la confédération Paurava-Abhisâra, n'étaient pas disposés à se soumettre au Grec sans combat » et défendirent vaillamment Sangalas. D'autres écrivains affirment que Kathayoi = kshatriyas (Bevan dans *Rapson*, p. 371). Quoi qu'il en soit, Pānini signale dans cette région les Yaudheyas, « Guerriers », les Arjunāyanas, « Descendants d'Arjuna », le héros du Mahābhārata ; nous avons des monnaies du Ier siècle avant notre ère marquées de leur nom, et aussi des monnaies des Rājanyas, « Royaux, Nobles » = kshatriyas ; on retrouve les mêmes noms, désignant les peuples ou états à l'ouest de l'empire Gupta, dans une inscription du IVe siècle

1. *Khattiyo settho jane tasmin ye gotta patisarino.* — Je ne suis pas satisfait des versions proposées : « The Khsatriya is best among those men who record their gotras » (Bühler) ; « The Kshatriya is the best of those among this folk who put their trust in lineage » ou bien « who trace back their *gotras* » ou bien « who refer back to their *gotras* » (Rhys Davids). J'admets, sans conviction, l'interprétation de E. Hardy : Der Iunker is der Erste is der Welt, Dort wo man auf Familiennamen halt. »

après J.-C. [1]. Nul doute que, depuis l'époque macédonienne, et sans doute longtemps auparavant, des principautés du type rajpoute se soient constituées là où des « royaumes » n'établissaient pas un État plus centralisé : « Ces communautés étaient des clans ou des groupes de clans militaires ; elles étaient gouvernées quelque fois par des rois, plus souvent par des oligarchies tribales » (Rapson dans *Rapson*, p. 528). On peut penser que les rajpoutes du moyen âge et des temps modernes continuent, sinon par la race, du moins par leur organisation et leur mode de vie, ces anciens clans militaires [2].

A l'est, l'histoire bouddhique et jaïna garde le souvenir des clans, Çākyas, Mallas, Licchavis, qui étaient quelque peu brâhmanisés et dont les origines purement âryennes sont contestables (voir ci-dessous, p. 225) : on a peu de détails sur leur organisation.

Dans les « royaumes », les kshatriyas formaient les troupes nationales ou mercenaires, occupaient des fiefs et des charges ; ils étaient les cousins du roi.

1. V. Smith, *The conquests of Samudragupta*, JRAS. 1897, 886 : (Les monnaies de la tribu (*gana*) Yaudheya seraient, dans l'ensemble, du IIIe siècle de notre ère); *ibid.* 1903, 685 : The position of the autonomous tribes conquered by Alexander (avec une carte).

2. Sur les rajpoutes, Baines, *Ethnography*, § 27, — Tous les rajpoutes viennent du Rajpoutana (Entre Jamuna, Narbada et Satlej) : les invasions — Scythes (?), Hunas (?), Musulmans — ont eu pour effet de les disperser vers le Nord-Est et l'Est. — Pour être rajpoute, il faut se soumettre scrupuleusement aux règles brahmaniques : une bonne partie de la population de Manipour (Assam), les chefs militaires et leurs vassaux (en tout 180.000 personnes), ont été récemment reconnus comme rajpoutes. Tout Jat (cultivateur-soldat) peut devenir rajpoute. — Si les familles princières du Rajpoutana se rattachent théoriquement aux races royales de l'épopée, on ne voit pas que leur filiation remonte légitimement au delà du ve siècle ; tout indique l'origine extra-indienne des clans rajpoutes depuis le haut moyen âge. — Sur la vie du rajpoute, Alfred Lyall a écrit des pages captivantes (*Asiatic Studies*, trad. de Kérallain, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'extrême Orient*, I, 1885, chap. VIII, *Les états rajpontes* ; II-III, 1908, Fontemoing).

§ 10. — *Vaiçyas.*

1. Aux brâhmanes et aux princes, le Veda oppose les « clans », *viças*, pluriel de *viç*. Un texte rigvédique de la dernière manière emploie le terme *vaiçya*, dérivé du mot *viç*, « qui fait partie du clan ». — Par vaiçya, il faut, dans la théorie, entendre toute la classe des hommes libres, l'ensemble de la nation (Senart, *Castes* 153), les hommes qui, sans appartenir aux classes nobles, font partie de la société religieuse et politique. Comme les prêtres et les nobles, les vaiçyas sont des Aryas et des dvijas, des « deux fois nés », parce que l'imposition du cordon et la prière védique leur confèrent une naissance spirituelle. — Il faut noter que le terme *ârya*, qu'on regarde à tort ou à raison comme un ethnique, prit et garda la signification de noble; pour les bouddhistes, il signifie saint; quant à l'épithète « deux fois né », elle fut réservée au brâhmane seul.

2. A quelle classe sociale correspond le vaiçya de la théorie brâhmanique? Cette question ne comporte pas une réponse précise; mais on peut faire à ce sujet quelques remarques.

Le culte brâhmanique est un culte aristocratique. C'est un service divin accompli par les brâhmanes dans la maison du « sacrifiant » au bénéfice du seul sacrifiant et des siens. D'autre part, l'initiation suppose un long apprentissage aux pieds d'un *guru* ou maître; l'installation du feu domestique, au mariage, est un rite compliqué; la longue suite des sacrifices ou obligatoires ou semi-obligatoires implique beaucoup de frais et beaucoup de loisir. — On peut croire que la classe des vaiçyas comprend, en théorie, les membres

de la communauté qui, en-dessous des brâhmanes et des guerriers, vivent plus ou moins « noblement », vivent religieusement, soumettant leur vie rituelle à la direction des brâhmanes.

D'après les livres, les occupations et les devoirs du vaiçya sont l'agriculture, le soin des troupeaux et l'acquisition de la fortune (Mahābhārata, v, 131) par le commerce et le prêt. Le travail (*karman*) est réservé au *çūdra* (xii, 91, 14). — Le vaiçya est donc un bourgeois, un maître de maison, un propriétaire foncier, un industriel, un commerçant, l'homme des classes moyennes qui a pour serviteurs et main-d'œuvre les *çūdras*. Souvent, le vaiçya est un seigneur, *mahājana*, qui occupe une fonction dans l'État, soit comme chef du village (*grāmanī*) ou « mangeur du village » (*grāmabhojaka*), soit comme chef de sa corporation ou de sa gilde, soit comme banquier.

« Mais la caste, ou plutôt la classe moyenne des Vaiçyas, ce tiers état de l'Inde, composé des propriétaires des champs et des marchands des villes, comprenait toutes les conditions intermédiaires entre le bas peuple et la noblesse. D'un côté, par le petit commerce, il confinait aux gens de métier manuel; de l'autre, grâce à ses opulents banquiers, il avait ses entrées à la cour des rois. Ni si haut ni si bas... la couche sociale de ces « maîtres de maison », boutiquiers du bazar ou gros fermiers des villages, à l'inépuisable charité desquels l'errante et mendiante communauté a dû de pouvoir si longtemps subsister » (Foucher, *Gandhāra*, ii, 82). — Le vêtement indiquait la classe. Les sculptures du Gandhāra marquent le contraste que signale I-Tsing (671-695) : « Les laïques de l'Inde, fonctionnaires et gens de bonne condition, ont pour costume deux pièces d'étoffe blanche, tandis

que les classes inférieures et les pauvres n'en ont qu'une » (Foucher, *ibid.*)[1].

§ 11. — *Çūdras*[1].

1. On ne sait pas quel est le sens ou l'origine de ce mot. Il apparaît pour la première fois dans l'hymne védique où sont énumérés les quatre *varnas*: les çūdras sont nés des pieds de Brahmā. Aussi, d'après la tradition juridique, n'ont-ils aucun droit : ils doivent « travailler de leurs mains » (*karṁa çūdre*, Mbh. XII, 91, 4); ils doivent servir les Aryas (v, 131, 30).

L'opinion générale des indianistes est que les çūdras sont des ennemis, des aborigènes réduits en esclavage ou admis aux confins de la société âryenne dans une position subordonnée : quelque chose comme des ilotes ou des périèques, distincts par la race et la couleur des conquérants (Rapson dans *Rapson*, p. 54). — Les ennemis des tribus védiques portent le nom de *dasyu*, d'ailleurs aussi un nom des démons ; le mot *dāsa* signifie « esclave » et paraît apparenté. « Probablement, le mot *çūdra*, pour lequel aucune interprétation ne s'offre, était à l'origine le nom d'une tribu *dāsa* particulièrement importante qui fut soumise par les Aryas » (Keith, dans *Rapson*, 86)[2].

Quoi qu'il en soit, et je me garde d'avoir aucune opinion sur ces points obscurs, la classe des çūdras — « un simple ramassis d'esclaves » — n'a jamais existé que dans la littérature (Senart, *Castes*, 123,

1. Sur des « maîtres de maison » qui portent seulement un pagne, J. Przyluski, *Funérailles du Bouddha*, p. 108.
2. De même Carien, à Athènes, signifie esclave (Hopkins dans *Rapson*, 234).

Baines, *Ethnography*, p. 16) qui l'inventa pour en faire sortir, par la voie des mésalliances, un nombre infini de groupes sociaux de rang fort inégal.

A interpréter les livres de loi, les çūdras sont les pauvres gens, les travailleurs des villes et des champs, les métayers. On peut manger la nourriture que prépare le çūdra (Hopkins dans *Rapson*, p. 231, 234); il a droit à une part du profit agricole, pastoral, industriel de son travail (*ibid.*, p. 287); il fait le commerce, acquiert des biens, devient riche (Keith, *ibid.*, 128, Hopkins, *ibid.*, 285); la vie du vaiçya vaut cent vaches, celle du çūdra en vaut dix (*ibid.*, 126): tous ses droits, calculés sur une échelle réduite, sont calqués sur ceux des classes supérieures (*ibid.*, 248, 285). D'autre part, il est nettement spécifié que le çūdra n'a aucun droit et qu'on peut le tuer impunément (*ibid.*, 134). Tantôt le çūdra est membre de la cité, tantôt il est rangé en-dessous des bêtes [1].

En fait, les classes inférieures se divisent en deux catégories, castes pures et castes impures : « celles de qui on peut accepter de l'eau, celles dont le contact la souille » (Senart, *Castes*, p. 49). Les premières comprennent tous les groupes d'origine honorable, exerçant des métiers honorables, dont le brâhmane peut recevoir des dons, avec lesquels les gens bien nés peuvent entretenir certaines relations : ce sont les çūdras *aniravasita*, « non rejetés », dont les rangs supérieurs confinent socialement à la noblesse, parmi lesquels les brâhmanes rangèrent les seigneurs grecs et scythes qui donnèrent à l'Inde des dynasties [2] ; — mais dont les rangs inférieurs confinent aux castes

1. Si un çūdra entend, même involontairement, la récitation du Veda, on verse du zing fondu dans ses oreilles; on lui coupe la langue s'il récite le Veda (Gautama, XII. 2).

2. On sait que Çūdra est devenu un titre très honorable, JRAS. 1923, p. 265.

impures. Celles-ci, les çūdras *niravasita* « rejetés » ou les « hors-caste », dont le contact souille irrémédiablement les ustensiles de cuisine et autres, sans parler de l'eau, sont les Candālas, les Mātangas, les gens qui sont en dehors de la vie sociale comme ils sont relégués en dehors des villes. Ils ont en main une cliquette par laquelle ils mettent en garde leurs contemporains contre leur impureté morale, « comme le lépreux de notre moyen âge contre sa contagion physique » (Foucher, *Gandhāra*, (I, 500, II, 8). — Leur abjection est dûe à leur naissance : le commerce avec une *vrshali*, fille d'une brahmine et d'un esclave, ne peut être effacé que par trois ans de bains et de jeûnes (Manu, XI, 179) [1]; souvent à leur métier : mais race abjecte et métier impur vont ensemble. Il est toutefois des métiers infâmes mais nécessaires : les blanchisseurs, les bouchers, etc., forment des castes placées très bas, mais qui, seules qualifiées pour leur office, sont nécessaires aux gens de bien [2].

1. Cette *vrshali* est la femme noire d'Apastamba (I, 9, 27, 10), qui incite certains auteurs à croire à l'existence d'une colonie blanche dans le vieux Dekkhan.

2. Harisimha, roi de haute caste, est forcé de se réfugier au Népal : « Expulsé par les Musulmans des régions du Teraï, il avait eu soin d'amener, dans l'asile suspect qui lui restait seul ouvert au Népal, — pays de populations mêlées et de castes insuffisamment orthodoxes — les auxiliaires indispensables de la vie sainte : les maîtres de la science sacrée, les prêtres des divinités locales pour le service de l'âme, et pour le service du corps les médecins, les blanchisseurs et les bouchers ; les uns n'étaient pas moins nécessaires que les autres. Confier ses membres, son linge, sa viande à des serviteurs que la loi n'autorise pas à ces divers emplois n'expose pas à de moindres risques que la négligence des devoirs les plus solennels. Harisimha ne voulait ni perdre son âme, ni perdre son rang » (S. LÉVI, *Le Népal, étude historique d'un royaume hindou*, I, 228).

Que faut-il penser du Brâhmamisme et de la caste? On est honteux de l'avouer, les jugements des indianistes sont, trop souvent, commandés par des préjugés qui paraissent ridicules. Les savants qui partout « smell Jesuistry » (BAINES, *Ethnography*, p. 16) haïssent les brâhmanes en qualité de prêtres et de jésuites. « La com-

paraison des Jésuites et de leurs visées théocratiques joue en général dans ces exposés un rôle véritablement excessif » (Senart, *Castes*, p. 178). Ecoutez R. Garbe : « De toutes les formes exclusives de gouvernement, la pire est le gouvernement des prêtres, car la prêtraille, avec plus de sans gêne que toute autre classe, sacrifie le bien du peuple à ses intérêts de classe. L'histoire universelle nous apprend, à satiété, la vérité de cette loi ; mais surtout l'histoire de l'Inde » (*Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte*, 1903, p. 3). D'ailleurs, dit le même savant, tout progrès dans l'Inde est dû aux castes nobles et militaires ; les brâhmanes sont responsables de la formation des castes ; ils ont, comme on voit dans l'Epopée, massacré les nobles ; ils approuvent l'adultère, puisqu'ils affirment que l'adultère, commis au cours d'une session sacrificielle, en compromet l'efficacité. — Les observations de Lassen sur la caste sont plus modérées ; toutefois Barth dit : « Au point de vue politique et social, l'organisation de la vieille société indienne ne me paraît pas avoir eu le caractère oppressif, inflexible et rebelle à tout progrès qu'on est tenté de lui attribuer d'après M. Lassen » (III, 111, voir aussi IV, 103).

Que les brâhmanes — qui se proclament les « dieux de la terre », à qui « tout a été donné par Brahmā » et qui, volant, ne font que reprendre leur bien (Manou, VIII et Koça, IV, 68) — aient souvent abusé de leur dignité spirituelle, ce n'est pas douteux. Mais ils n'ont pas été les « mauvais génies » de l'Inde! Ils ont toujours prisé la pauvreté et l'ascétisme : « Celui-là, parmi les brâhmanes, était considéré comme le plus digne qui ne vivait pas de sacrifices offerts pour autrui, mais d'épis glanés dans les champs ou de dons qu'il n'avait pas demandés » (Oldenberg, Bouddha, p. 13).

On a souvent vu dans le Bouddhisme une réaction contre le régime des castes, un mouvement « démocratique » et « laïque » : cette opinion, qu'on pouvait croire morte, est défendue dans la *Cambridge History*, p. 260. — Sur le Bouddhisme et la caste, voir Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, p. 96 ; *Divyāvadāna* p. 396, 611 ; la *Vajrasūci* d'Açvaghosha (éd. Weber, Berlin, 1860 ; S. Lévi, *J. As.* 1908, I, 70 ; Winternitz, *Geschichte*, II, 209) Oldenberg, *Bouddha*, 150, 187 ; *Majjhima*, § 84 ; Barth, I, 116. — P. Laksmi Narasu, dans *Essence of Buddhism* (Madras, 1912) a un long chapitre sur le Bouddhisme et la caste (pp. 126-163) : ses vues historiques sont contestables.

CHAPITRE III

Remarques sur l'histoire des langues âryennes de l'Inde

§ 1. — *Langue des Hymnes.*

Certaines tendances qui existaient dans le tronc indo-iranien[1] continuent d'agir et, dès le plus ancien indien connu, aboutissent à des résultats phonétiques importants — cérébralisation, assimilation des nasales, remplacement des nasales consonnes par la nasalisation des voyelles (*anusvāra*); divers phénomènes d'assimilation, dissimilation, contraction, superposition syllabique; déformation de certaines aspirées, etc. — La langue indo-iranienne ainsi modifiée est fixée dans le Veda. (M. Grammont, *Notes de phonétique générale* dans *Mémoires de la Soc. de Linguistique*, XIX, 5, p. 254-266).

La langue du Veda, qu'on regarda longtemps — jusqu'à Bergaigne et Barth — comme naïve et populaire, est certainement une langue savante. On n'est pas certain dans quelle mesure elle est artificielle.

1. Voir p. 19 et 198.

D'après Wackernagel (*Grammatik*, p. XVII-XVIII), « dans les milieux sacerdotaux, on parlait une langue qui, au point de vue de la phonétique, ne différait pas de la langue des hymnes du Veda, qui s'écartait de la langue des hymnes par l'omission des archaïsmes, par l'omission des expressions poétiques ». M. A. Meillet pose la question : « A part la syntaxe et le vocabulaire qui ont un caractère sensiblement artificiel dû au fait qu'il s'agit d'une langue religieuse, la langue védique est-elle un idiome purement traditionnel, composite, comme semble l'être la langue homérique, ou représente-t-elle avec une certaine fidélité un état d'une période et d'un dialecte donnés? C'est le grand problème ». (*J As.* 1910, II, 186)[1].

Certaines parties du Rig se décèlent comme modernes par l'imitation systématique d'hymnes que nous possédons (Wackernagel, XVI). On peut croire que tous nos documents sont d'une seconde manière : la grammaire védique est archaïsante, elle est encombrée de vieilles formes plus ou moins préhistoriques (Meillet, *ibid.*, p. 184).

Autre problème. Les hymnes, avant l'époque assez tardive où ils ont été fixés dans la mémoire par un système compliqué et précis, ont subi bien des altérations. D'après A. Meillet, « le texte traditionnel est sensiblement infidèle et rajeuni[2] par rapport au texte des auteurs primitifs ». Le texte traditionnel a notam-

1. Sur le caractère artificiel de la syntaxe et de la stylistique, Wackernagel, p. XVII, du vocabulaire, p. XIII. — La langue des hymnes est uniforme, ne présente pas de variétés dialectales ; elle accuse seulement les préférences morphologiques de certaines familles de chantres.

2. Comment le texte primitif a été modernisé légèrement, Wackernagel, p. X-XII, que la rédaction définitive doit être placée après les Brāhmanas et avant Pāṇini, p. XII. On doit douter si certaines variantes dialectales doivent être reportées à la première rédaction, p. XIII.

ment réintroduit des *bh* et des *dh* qui avaient passé à *h* dans le dialecte des auteurs des hymnes ; il a restitué *l* pour bon nombre des *r* que le Rig ancien avait, à l'instar de l'iranien, substitué aux *l* indo-européens[1]. Le Rig fut composé au Penjab ; il fut « gravé dans les mémoires », si on peut ainsi parler, dans une région plus orientale.

§ 2. — *Sanscrit.*

En dépit de ses tendances archaïsantes, et si ésotérique qu'ait dû être, dès les débuts, la tradition védique, la langue des Hymnes n'est pas exempte de « prâcritismes »[2]. Les premières manifestations du

1. Meillet, *Les consonnes intervocaliques en védique, Indogermanische Forschungen*, XXXI, 120 ; Bloch, *Formation de la langue Marathe*, 1920, p. 2.

Je ne suis pas porté à voir, avec M. Bloch, dans l'emploi védique des désinences d'instrumental, le conflit de deux parlers. Sur ce point notre texte paraît très archaïque : il affecte — *ebhis* aux pronoms, — *ais* aux substantifs et aux adjectifs. C'est de l'indo-iranien authentique. Le vieux-perse généralise — *aibhih*, l'Avesta — *aiz*, le sanscrit — *ais*, le prâcrit — *ebhis* : « le Rigveda échappe seul à une réaction antiprâcritique » (Meillet, *loc. cit.*).

2. Les caractéristiques du prâcrit sont la chute des consonnes finales, la réduction des groupes de consonnes, plus tard l'adoucissement des consonnes intervocaliques, la chute des intervocaliques. « Au lieu de *muktas* (délivré,) on dit *mutte* ou *mutto*, au lieu de *vidyut* (éclair) on dit *vijju*, comme en italien on dit *fatti* au lieu de *facti* et *ama* au lieu de *amat* » (Oldenberg, *Bouddhisme*, p. 176). Dans le texte cité p. 105 ou a *thio* pour *sthito*.

Il arrive souvent qu'en sanscrit la forme prâcrite acquière droit de cité avec un sens différent (O. Franke, *Gurupûjâ*, 23) ; comparer *fragile* et *frêle*.

Le prâcritisme résulte des deux tendances qui avaient transformé l'indo-iranien en védique ou vieil indien : « La cérébralisation avait étendu ses conquêtes dès le vieil-indien à peu près à tout ce qui était susceptible de subir sa domination ; elle n'en fait d'autres en moyen-indien [= prâcrit] que parce qu'elles lui sont offertes par un nouvel état de choses... Le relâchement de l'articulation est plus actif que jamais ; partout il développe, il achève les changements commencés en vieil-indien ; il altère le vocalisme ;

prâcritisme remontent aux temps iraniens[1]; elles se multiplièrent dans la langue que l'on parlait autour des collèges védiques et qui, sans doute, présentait déjà les particularités du « moyen indien » (Pāli). Un grand nombre de formes védiques sont empruntées à la langue populaire : les unes ont été admises dans les Hymnes à l'époque même où les Hymnes furent composés, les autres s'y sont glissées avant l'époque de la consécration du texte (Wackernagel, p. XVII).

Depuis le Rigveda, la langue savante dont il est le plus ancien document évolue et devient le sanscrit : le dixième *mandala* du Rig fait pont entre le Rig et les autres collections d'hymnes; puis vient la « fin du Veda », Brāhmanas et Upanishads qui diffèrent peu de la langue qu'a régularisée et consacrée la grammaire, et qui porte le nom de sanscrit[2].

De grands changements s'accomplissent. Le Père Calmette constate que le Veda est écrit dans une langue plus ancienne que le sanscrit : « le *samscroutam* n'en donne pas la clef... les derniers livres du

il écrase, il bouleverse le consonantisme et le rend méconnaissable ». (Grammont, *M S L.* XIX, 5, p. 267-277).

Sur les prâcritismes du Veda, Wackernagel, XVIII-XIX, Brugmann, *Grundriss* 2, 260, 429, 430, 459, 635, 726, 817, 825, 828, 853, 872; des listes, moins correctes, dans Muir, *Original sanskrit texts*, vol. II ; Weber, *Indische Studien*, II.

Les prâcritismes sont infiniment plus nombreux en sanscrit, voir par exemple, Pischel, *Prâkrit Grammar*, § § 77, 206, 417, l'index du Setubandha, ed. Goldschmidt, etc. Ils ne se comptent plus dans le sanscrit bouddhique.

1. Probablement le passage dans certaines conditions de la voyelle *r* à *u*, Meillet, *Mélanges* Kern, p. 121, *Mélanges* Sylvain Lévi, p. 20, Bloch, *Marathe*, p. 47.

2. « La langue des Brāhmanas est déjà à peu près le sanscrit classique et diffère plus de la langue des Hymnes que le latin de Lucrèce ne diffère de celui des Douze Tables ». (*Barth*. I, p. 48). — Les anciens grammairiens ignorent le nom de sanscrit ; la première mention est dans Râmâyana (Wackernagel, p. XXXIV). Sur le sens de ce nom, voir Appendice II.

vedam, par la différence de la langue et du style, sont postérieurs aux premiers de plus de cinq siècles » (16 sept. 1737).

Mais ces changements ne sont pas ceux d'une langue qui se développe « naturellement » (Wackernagel, p. XXIII). Point d'altérations phonétiques, à part celles dues à la géographie ou au dialecte (*r* remplaçant *l*, *l* remplaçant *d*), à l'influence croissante des prâcrits, à la grammaire (euphonie) ; à part la disparition de l'accent tonique remplacé en sanscrit par l'accent d'intensité. En ce qui regarde la morphologie, le phénomème le plus notable est la simplification, l'appauvrissement, la régularisation (Wackernagel, p. XXIV) ; dans le Çatapatha, la normalisation est presque complète en ce qui concerne la flexion nominale : quelques traits anciens sont conservés, les doublets écartés. En outre, des procédés tout artificiels de dérivation et de composition sont inaugurés et développés qui tendent à éliminer la flexion : « ceci marque un nouveau stade dans l'évolution générale de la langue et révèle une altération encore plus profonde dans sa structure » (N. Stchoupak, *Complément du nom dans le Çatapatha*, *MSL*, XXI, 1918, pp. I, 38). D'autre part la flexion verbale, appauvrie, occupe encore une place que le développement de la « phrase nominale » réduira à l'extrême dans le sanscrit classique et bouddhique (J. Bloch, *Phrase nominale en sanskrit*, *ibid.* XIV, Wackernagel, p. XLVIII).

§ 3. — *Prâcrits.*

A considérer le problème en général, les prâcrits — qui sont les parlers populaires plus ou moins stylisés — représentent une forme évoluée, prâcritisée, de la

langue védique. Ils ne dérivent pas du sanscrit[1].

A regarder les choses de plus près, on voit que la langue védique n'était qu'un dialecte, le dialecte occidental, de la langue âryenne à l'époque védique.

Les graphies des inscriptions d'Açoka, [2] si difficile que soit leur interprétation, accusent l'existence de deux groupes de dialectes: le groupe oriental — la langue du Magadha qui devint, plus ou moins, une langue impériale — et le groupe occidental [3]. Parmi

1. Sur les relations du prâcrit-pâli avec le védique et avec l'indo-iranien, les védismes et les « pré-védismes » en prâcrit-pâli, outre les travaux anciens de d'Alwis, *Kacchayana's Grammar*, 1863, p. cxii, voir Otto Franke, *Pali und sanskrit* (1902) pp. 150-154 ; Geiger, *Pâli Literatur und Sprache* (1916). § § 46, 78, 79, 111, 127, 162, 159, 160, 204 (sur les rapports du pâli et des prâcrits § § 36, 37, 60) ; Buhler, *Indian Antiquary*, XXIII, 1894, 148 ; Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, (1900), § § 6, 28, 103, 113, 116, (ia = latin *ita* = sanscrit *iti*), 149, 261, 262, 266, (maintien de l'occlusion *idha* = sanscrit *iha*), 306, 318, 326, 353, 368, 423, 429, 487, 578 et suiv. Bloch, *Formation de la langue marathe*, p. 89, 115, 116, 322, 415. Wackernagel, p. xix, xxv, xxvii.

2. Les sources sont Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, II, 431 ; les recherches de T. Michelson, *Ind. Forschungen*, XXIII, 219, *Am. J. Phil.* XXX, (1909), 284, 416, XXXI, 55; *J A O S.* XXX, (1909), 77 ; XXXI, 223.

Nous suivons J. Bloch, *La formation de la langue marathe*, 1920, p. 4 et suiv. ; *Le dialecte des fragments Dutreuil de Rhnis*, *J As.* 1912, 336. — Du même, *J As.* 1911, i, 162 et compte rendu des *Buddhistischer Dramen* de Luders, *ibid.*, 1911, ii, 167.

3. L'occidental ne connait que *r*; le magadha changeait *r* en *l*; d'autres dialectes distinguaient les deux sons. — La question *r-l* est une des questions compliquées de la grammaire indo-européenne. — En ce qui regarde les parlers indiens, Brugmann, *Abrégé de grammaire composée* (1905) p. 122 ; Wackernagel, p. xxi et 209 (§ 189 6), Bartholomae, *Z D M G.* t. 50, 716 ; A. Meillet, *Indogerm. Forschungen*, t. 31, 120 et *M S L.* XVII, p. 196.

« La racine *lubh* « désirer » provient d'un de ces dialectes orientaux de l'Inde qui avaient maintenu partiellement la distinction de *r* et de *l* abolie dans le dialecte du Nord-Ouest sur lequel repose la langue des parties anciennes du Rigveda » (Meillet, *M S L.* XVII, p. 196).

L'ouverture des aspirées intervocaliques (*h* pour *dh*) plus générale et avancée dans les parlers occidentaux.

La langue de Magadha a le nom. en *e*, l'occidental en *o* (et faits connexes).

En outre un nombre de détails, dont quelques-uns manquent de netteté, relevés par Wackernagel, p. xix.

les traits qui caractérisent ces deux groupes, quelques-uns indiquent un traitement différencié du même proto-indien commun; d'autres ne se peuvent pas expliquer sinon par le scindement du proto-indien en deux dialectes. Plusieurs des particularités qui distinguaient le groupe occidental se sont peut-être conservées dans les dialectes contemporains du nord-ouest.

Le texte original était sans doute dans la langue de la chancellerie du Magadha — langue qui devait être assez bien fixée; il est reproduit dans les multiples versions provinciales avec des graphies où on doit faire leur juste part à l'original même, aux parlers locaux, aux fautes des graveurs, à des influences sanscritisantes.

Depuis Açoka et jusqu'à l'époque où l'épigraphie devient exclusivement sanscrite (350 après J.-C), les inscriptions présentent les lectures les plus disparates; mais on ne peut tracer aucune ligne d'isoglosse se référant à des phénomènes anciens.

Quant au pâli, au prâcrit des Jains, au sanscrit bouddhique, aux prâcrits du drame et de la littérature, on désespère d'en tirer rien qui soit sûr pour la distinction des dialectes: ces langues littéraires sont dans une large mesure artificielles; elles correspondent à des stades différents de l'évolution du vieil indien, mais on y discerne malaisément un petit nombre de caractéristiques locales.

Pour les parlers modernes, dans l'ensemble — abstraction faite des dialectes du nord-ouest — ils dérivent au point de vue grammatical et au point de vue phonétique du même moyen-indien commun, « comportant tout au plus comme toute langue commune la survivance de quelques variations dialectales ». Les langues de l'Inde du nord ont été uniformisées: le bouddhisme, le brâhmanisme avec le sanscrit d'in-

fluence prépondérante, la centralisation politique au bénéfice de Patna, de Canoje, de Dehli, ont unifié l'Inde linguistique et fait disparaître les traces de l'ancien morcellement dialectal qui devait correspondre à l'état politique antérieur aux Mauryas. Il faut admettre, avec M. J. Bloch, « l'hypothèse d'une uniformisation générale des prâcrits ou des *apabhramças* aboutissant à une sorte de Romania indo-âryenne d'où, à leur tour, se seraient détachés les dialectes modernes ». (*J As.* 1912, I, 336).

§ 4. — *Langues de l'est.*

Où placerons-nous les Aryas qui, à l'époque du Rigveda, parlaient les dialectes orientaux?

Il y a longtemps que Barth se demanda « si le Veda a été ou non, à l'origine, la propriété commune des populations de langue âryenne de l'Inde, et si d'autres tribus de même langue n'y ont pas précédé celles dont faisaient partie les Rishis (auteurs des hymnes védiques) » (IV, p. 6, note, *Revue critique*, avril 1887).

A cette question, sans avoir lu Barth, Oldenberg répondait dans son livre sur le *Bouddha* (trad. Foucher, p. 9) en affirmant que les tribus âryennes auxquelles appartint le Veda ne furent pas les premières à entrer dans l'Inde : « Au temps où les hymnes du Veda furent composés, des bandes âryennes, ou du moins de hardis avant-coureurs isolés, avaient pénétré à l'ouest jusqu'aux embouchures de l'Indus, peut-être même à l'est jusqu'à celle du Gange; selon toute vraisemblance, les premières tribus immigrées furent justement celles qui ont pénétré le plus loin vers l'orient; nous les trouvons plus tard à l'est du confluent du Gange et de la Yamounâ, établies sur les

deux rives du fleuve ; ce sont les Angas et Magadhas, les Videhas, les Kāçis et Koçalas...[1] De nouvelles vagues de la grande marée d'immigration amenèrent avec elles d'autres troupes d'Aryens ; supérieurs à leurs frères au point de vue intellectuel, ils sont les auteurs des plus anciens documents de l'esprit indien, ceux que nous désignons sous le nom de Veda ».

Ces hypothèses, inspirées par ce que nous savons de la marche vers l'est de la civilisation védo-brâhmanique (voir ci-dessous p. 207) trouvent une confirmation intéressante dans l'opposition des dialectes du Veda et du Magadha. Wackernagel, se plaçant au point de vue grammatical, les considère comme vraisemblables (p. XXI).

§ 5. — *Influences autochtones.*

On demande s'il en va de l'indien (védique-sanscrit-prācrit) comme du grec où les linguistes reconnaissent des éléments non indo-européens nombreux et importants : «... des mots comme βασιλεύς ou comme ἄναξ n'ont rien qui rappellent l'indo-européen ni par l'aspect général, ni par les éléments constituants... » Il ne faut pas « chercher à expliquer par l'indo-européen tout l'ensemble des termes de civilisation du vocabulaire grec, dont une part notable a chance d'être d'origine « égéenne »... Les Hellènes ont accepté une culture méditerranéenne; et, s'ils ont maintenu en gros la vieille structure de leur langue, ils ont modifié beaucoup leur vocabulaire »... (A. Meillet, *Langue grecque*[2], p. 43-44)[2].

1. Les observations de S. Lévi (*JAs*. 1923, II, 30) rendent bien douteux le caractère âryen de Anga-Vanga, Kosala-Tosala, etc.
2. Dans le même ordre d'idées, voir les recherches de P. Kretschmer dans le *Wiener Zeitschrift*, t. 31.

Il ne semble pas que les habitudes linguistiques dravidiennes aient exercé une influence notable sur la langue âryenne de l'Inde. A la vérité, c'est à cette influence que, depuis Caldwell jusque Rapson, on attribue « l'apparition en sanscrit d'une catégorie phonétique nouvelle, celle des cérébrales ». Cette catégorie occupe une place de plus en plus grande du Veda aux Brāhmanas, au sanscrit, aux prâcrits. — Le problème est compliqué. Dans beaucoup de cas, il semble bien que l'on doive expliquer la « cérébralisation » qui apparaît dès le Rigveda et d'autres phénomènes analogues, par les tendances propres à la langue âryenne elle-même, tendances qui sont indo-iraniennes : « Au moment où l'indien prend son individualité il emporte du tronc indo-iranien dont il se sépare, deux tendances principales : le rassemblement des articulations vers le centre de la voûte palatine (*cérébralisation*), le relâchement général de l'articulation »[1] (ci-dessus, p. 19).

Pour le développement de *l* aux dépens de *r*, la question est trop obscure pour qu'on puisse conclure à l'influence dravidienne.

Par contre, le *b* est « un phonème à peu près inconnu en indo-européen »; les mots où il apparaît dans le Rigveda, de par leur signification même, sont des emprunts ». Il est probable que l'abondance de *b* en sanscrit classique provient d'une influence locale; il s'est substitué souvent au *v* et la graphie même indique

1. Maurice Grammont, *M S L.* 1916, p. 254. — Bühler nie l'influence dravidienne — Wackernagel dit : Il faut supposer *a priori* des emprunts au vocabulaire des autochtones. Leur influence sur la prononciation est moins sûre, bien qu'on lui ait souvent attribué la cérébralisation qui distingue l'indien de l'iranien » (*Ind. Grammatik,* p. XXII). Il donne, p. 165, l'ancienne bibliographie, CALDWELL, *Comp. Grammar* 2, 455-462, ASCOLI, *Glottologie*, 233 ; etc., à laquelle il convient d'ajouter Sten Konow, Ling. Survey, IV, 278-9, *Dieux de Mitani*, p. 32 ; J. Bloch, *J A S.* 1911, I, 164 ; Marathe, p. 117 et suivantes ; RAPSON dans *Rapson*, p. 49.

son caractère tardif : « dans l'écriture nāgarī *b* n'est qu'un *v* muni d'un signe diacritique »[1].

Les emprunts au lexique indigène sont rares dans l'ancienne langue ; ils sont nombreux dans les prâcrits où ils fournissent une bonne partie des mots dits « locaux » (*deçīya*), et aussi dans le sanscrit tel qu'on l'écrit en pays dravidien : « Kumārila approuve expressément ces emprunts ; il exige seulement l'addition d'une désinence sanscrite »[2].

§ 6. — *Caractères du sanscrit*[3].

A l'époque du Bouddha et depuis longtemps, l'Inde parlait prācrit ; dans les milieux sacerdotaux avait été élaborée une langue, différente de la langue védique à bien des égards, mais qui en conserve l'état phonétique et qu'on nomme sanscrit. Cette langue n'apparaît dans l'épigraphie que très tard, après notre ère, et d'abord dans les pays soumis à la domination étrangère.

Max Müller a cru qu'un espace de plusieurs siècles séparait la vieille littérature sanscrite, toute entière sacerdotale et rattachée au Veda, de la littérature profane sanscrite qu'il plaçait au v[e] siècle de notre ère : mais il est acquis que, vers les débuts de notre

1. J. Bloch, *Langue marathe*, p. 153 ; Wackernagel, xxii et 162.
2. Wackernagel, p. xli, lii, lv. — J. Przyluski, *De quelques noms anaryens en indo-aryen*, *M S L*. XXII, p. 205-211 (1921). (Les noms sanscrits de la banane, du cerf, du sucre, etc. seraient empruntés au mon-khmer). — Sur le gingembre, *J R A S*. 1912, 475.

Un récent travail de J. Przyluski, *Emprunts anâryens en indo-âryen* (*B S L*. t. 24, 1924, p. 118) porte sur une famille de mots beaucoup plus importante (charrue, linga, etc.) et autorise le plus prudent à des conclusions formelles. Supprimons donc les réserves exprimées ci-dessus, p. 129.

3. On discutera cette question dans l'Appendice ii.

ère, les genres les plus caractérisés de cette littérature étaient cultivés.

Cependant le problème n'est pas résolu si le sanscrit a jamais été une langue parlée ; s'il est, comme toutes les autres langues littéraires du monde, la forme perfectionnée d'un dialecte populaire. Bien plutôt le sanscrit est une langue d'école, qu'on apprend aux pieds d'un *guru* en commençant par la grammaire. — C'est le védique, transformé dans les écoles brâhmaniques au cours des siècles, et mis en ordre par les grammairiens. Langue savante, langue pour usages savants, le sanscrit a pu d'ailleurs être employé de bonne heure pour des genres profanes. Les brâhmanes se sont servi du sanscrit lorsqu'ils ont transformé les vieux récits épiques en livre de loi (Mahābhārata).

§ 7. — *Langues du Bouddhisme.*

I. L'activité du Bouddha se place en Magadha où il chercha et conquit l'illumination, en Koçala où il pérégrina souvent, en Videha où il mourut. Sa langue maternelle fut sans doute le dialecte plutôt kosalien du Teraï: différent du dialecte de Magadha, d'après Rhys Davids (*JRAS*. 1913, p. 481). Mais ce dernier dialecte allait devenir une langue impériale. — Nos plus anciens documents sont postérieurs au Bouddha de plusieurs siècles. La tradition, que les diverses communautés locales se préoccupaient peu « d'orthographier » la parole du Bouddha, est certainement fidèle[1].

1. Un des vieux traités de discipline (Cullavagga, V. 33) raconte que deux moines d'origine brâhmanique dirent au Bouddha: « Il y a des moines de différents noms, de diverses souches brâhmaniques (*gotra*), de diverses origines (*jati*), de diverses familles

Très vite, le Bouddhisme eut des recrues vers l'ouest, et jusque dans l'Avanti (Oudjein); il parla divers patois. Il hérita, sans doute, de termes prébouddhiques: les ascètes (*çramanas*) avaient un jargon à eux.

2. Les édits d'Açoka sont dans une langue qu'on nommera la māgadhī officielle. — Dans l'édit de Bhabra le roi énumère un certain nombre d'ouvrages qu'il recommande au clergé et aux laïcs : or les titres de ces ouvrages ne sont pas en māgadhī officielle, mais dans une māgadhī plus « avancée » au point de vue phonétique. La même māgadhī se retrouve sporadiquement dans la nomenclature technique du canon pāli, dans les inscriptions de Bharhut, ailleurs encore. (Par exemple, elle a la sonore entre voyelles: *adhigicya* au lieu de *adhikicya*, *pārājika* qui vient de *pārācika*). — De ces faits on peut conclure que la māgadhī officielle était archaïsante; [1] que les

(*kula*) ; ils corrompent la parole du Bouddha en la répétant avec leur propre prononciation (*nirutti*). Mettons la parole du Bouddha en sanscrit (*chandas*) ». Le Bouddha répondit : « Il ne faut pas mettre la parole du Bouddha en sanscrit : celui qui le fait est coupable d'un « méfait » (*dukkata*). J'ordonne d'apprendre la parole du Bouddha chacun avec sa prononciation ».

Ce texte prouve qu'à date ancienne les moines conservaient la parole du Bouddha en divers dialectes et que, à l'époque du Cullavagga, les moines de langue pâlie désapprouvaient les écoles bouddhiques qui sanscritisaient. Notons aussi que, en sanscrit, *chandas* signifie : « texte, langue védique », jamais « sanscrit ».

1. S. Lévi, *Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme*, *J As.* 1912, II, 495-514, mémoire qui me paraît décisif pour l'interprétation des faits linguistiques du vieux Bouddhisme. — Mais les conclusions de l'auteur, p. 512, sur la date du canon, ne s'imposent pas.

H. Luders, *Bruchstücke Buddhistischer Dramen*, 1911 : Le Bouddha aurait prêché dans une langue prototype de la langue des inscriptions sur piliers (langue de la chancellerie d'Açoka) ; cette langue est l'ancienne demi-magadhi (ardhamagadhi), beaucoup plus proche de la magadhi que l'ardhamagadhi postérieure adoptée par les Jaïnas. Le canon bouddhique a été primitivement rédigé en vieille ardhamagadhi (p. 40-41). — Mais il paraît bien que l'adoucissement des consonnes intervocaliques (*g* pour *k*, etc.) et leur complet amuissement en certains cas (*y* pour *k*), qu'on

bouddhistes se servaient, en Magadha et ailleurs aussi, d'une māgadhī plus proche de l'usage contemporain, quoique conservant certaines formes consacrées. M. S. Lévi, qui a découvert et interprété ces faits linguistiques, désigne cette māgadhī comme « la langue pré-canonique du Bouddhisme »[1]. Peut-être dirait-on mieux « proto-canonique », car il semble bien que la Communauté avait un canon ou du moins des écritures sacrées, canoniques; peut-être, plus prudemment encore, « langue māgadhī bouddhique ».

3. Dans le canon de langue pâlie, on relève un grand nombre de « magadhismes » : d'une part des formes traditionelles : *bhikkhave* « ô Bhikkhus » (au lieu du vocatif régulier *bhikkhavo*), *sve* « demain » pour *svo*, *se* pour *tam* (*seyyatha*), et un reste de flexion magadhienne (nominatifs en *āse*); d'autre part, deux ou trois îlots de magadhien isolés dans le Dīgha et le Majjhima : comme si le rédacteur pâli avait oublié de traduire, çà et là, un demi-feuillet de son manuscrit. — Les « magadhismes » dérivent sans doute de l'usage magadhien que l'influence des rois de Rājagrha-Patna répandit partout, peut-être de fragments d'écritures proto-canoniques.

4. Quoi qu'en dise la tradition (Pischel, *Gramma-*

observe dans la langue « précanonique », dans les titres scripturaires cités par Açoka, indiquent pour cette langue une date phonétiquement postérieure à la langue officielle d'Açoka : cette langue officielle est conservatrice: il y a des probabilités qu'elle représente, plus fidèlement que la langue « précanonique », la prononciation du Bouddha. (Voir le compte rendu de J. Bloch, *JAs.* 1911, II, 167).

1. Sur les « magadhismes » en pali, Minayef, *Grammaire palie* (trad. Guyard, 1874) p. xxv; E. Müller, *Simplified grammar of the Pali langage*, 1884, p. 44; Geiger, *Pali Literatur und Sprache*, 1916, § § 66, 2 a; 19. 4, 80, 82. 5, 98. 3, 105. 2, 110. 2, 111, 151, 159, 160, n 1, 163; Windisch, *Congrès d'Alger*, p. 280; Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, 1900, § § 16, 107, 344, 345 et *Séances de l'Ac de Berlin*, 1904, p. 807; *Mahāvastu*, I, 418; Oldenberg, *Kuhn Z.* 25, 315; Luders, *Bruchstücke Buddhisticher Dramen*.

tik, § 16, n. 8) — pour laquelle le pāli est la langue du Magadha [1], la langue du concile tenu sous Açoka pour la canonisation définitive des écritures complètes — le pāli, langue du canon conservé à Ceylan, n'est pas magadhien.

A l'ouest, le Bouddhisme parlait une langue littéraire ou le *laghula* du texte proto-canonique visé par Açoka (édit de Bhabra) devenait Rāhula : cette langue prononçait *r* et non pas *l*, *h* au lieu de *gh*, *cca* au lieu de *cya*, et, au pluriel, avait *o* et non pas *e* ; elle apparaît comme nettement occidentale par rapport à la māgadhī ; elle est plus proche du sanscrit pour le consonantisme. C'est dans cette langue littéraire, le pāli, que la vieille tradition scripturaire fut traduite et complétée par la secte des Vibhajjavādins (?), et devint un canon au sens propre du mot [2].

On n'est pas d'accord sur la province où le pāli s'est constitué. Le meilleur résumé de la question est dans Bloch, *Formation de la langue marathe*, p. 9. Par le fait, le pāli est une langue littéraire qui fut peut-être pour un temps la langue dominante dans « l'Eglise des quatre points cardinaux », et qui n'est pas sans avoir évolué ; ses caractéristiques dialectales ou locales sont ambiguës. Il ne s'est pas formé en orient, de cela au moins sommes-nous sûrs [3].

1. Et aussi la langue naturelle, celle que parlent les enfants abandonnés à eux-mêmes.

2. Sur l'histoire primitive des sectes et du canon — écoles du Magadha, du Videha, de Kauçâmbî, de Mathura, du Nord-Ouest, les recherches de S. Lévi (*J As*. 1912, II, 495) et de J. Przyluski (*Légende de l'Empereur Açoka*) apportent des indications fort intéressantes; mais presque tout reste à faire.

3. Oldenberg, *Vinaya Pitaka*, Intr. p. xlviii, liv, (1879) rappelle les théories de Westergaard, Kuhn, etc., sur le caractère et le lieu primitif du pali ; il se prononce pour « le sud des monts Vindhyas », pour l'Orissa.

E. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, ii, 532 (1886). « Plusieurs traces de magadhismes apparaissent cependant dans les plus an-

5. Les écritures de l'école Sarvāstivādin sont en sanscrit, en sanscrit généralement grammatical (Pischel, *Idikutsari*, Ac. de Berlin, 1904, p. 811). Il s'y rencontre des formations insolites et non-paninéennes, surtout dans les termes techniques. Plusieurs de ces termes, d'autre part, sont ou purement prâcrits ou refaits sur le prâcrit. — Les œuvres littéraires bouddhiques en sanscrit (par ex. le Divyāvadāna, le Sūtrālakmāra d'Asanga) témoignent d'une grande liberté à l'égard des usages classiques. Mathurâ et plus tard le Nord-Ouest furent les citadelles de l'école Sarvāstivādin.

L'ancienne école des Mahāsāmghikas se sert d'une

ciennes inscriptions de Ceylan; elles semblent témoigner que, comme on devait s'y attendre, c'est une sorte de magadhi qui servit d'instrument à la propagande de Piyadasi. Le canon singhalais prétend s'y rattacher ; une tout autre influence domine en réalité dans la langue où il est conçu, une influence probablement issue de l'ouest de l'Inde... »

Otto Franke, *Pali und Sanskrit*, 1902. [Voir Speyer, *Museum*, 1904, 420]. Le lieu d'origine ou de constitution du Pali (p. 131-139) est dans le Malva, du côté d'Oudjein. — A peu près la même doctrine dans Sten Konow, *Z D M G.* 1910, p. 103, 114. — Approuvé mais avec réserves par Bloch, *Langue Marathe*, 1920, p. 9. Avec J. Przyluski, nous penchons en faveur de Kauçâmbî (*Légende de l'Empereur Açoka*, p. 71, 89).

E. Windisch, *Ueber den sprachlichen Character des Pali*, 1906 (*Congrès d'Alger*, I, pp. 252-292) assigne au pali, comme base dialectale, la langue du Magadha ; approuvé par Winternitz, I, 38, 43, 435 ; II, p. 10.

Grierson, *Home of Literary Pali*, 1918 : le Pali est la langue de l'université de Taxila.

D'après Rhys Davids (*Buddhist India*, 1903. p. 153-4), il y avait un dialecte *conversational* (une *lingua franca*), le dialecte de Çravasti capitale du Koçala, employé par les fonctionnaires, les marchands, les classes cultivées du Kosala et des pays voisins, de Dehli à Patna, de Çravasti à Oudjein. Le pali repose sur ce dialecte, et probablement sur la forme que ce dialecte avait prise à Oudjein.

Sur les langues du Bouddhisme, voir encore C. Bendall, Intr. au *Çiksasamuccaya*, p. xiii-xvii et Minayev, Grammaire palie, p. xxxix.

Pour les Singhalais, le pali (= magadhi) est la langue primitive, la langue naturelle, Sp. Hardy, *Legends of the Buddhists*, p. 23 ; Max Müller, *Science of languages*, 1899, IV, 146 ; Pischel, *Grammatik*, § 16.

langue bizarre où sont mêlés sanscrit et prâcrit : c'est le « sanscrit-mixte » ou le « quasi-sanscrit ». La même langue dans les stances (gāthās) des livres du Grand Véhicule : d'où le nom de « langue des gāthās » qu'on a donné à ce jargon avant qu'on connût les ouvrages en prose qui l'emploient [1]. La prose des sūtras du Grand Véhicule était écrite dans ce même jargon, mais elle a été sanscritisée. On a de la Vajracchedikā une édition en sanscrit et une édition (Asie centrale) pleine de fautes [2].

Aucune explication satisfaisante n'a été donnée du sanscrit mixte. On voit bien que le sanscrit est une langue difficile et que l'auteur des drames bouddhiques du Turkestan cherche vainement à la manier correctement : mais « l'ignorance d'adaptateurs maladroits » (*Bloch*, p. 10) rend compte insuffisamment des faits. Les stances du Lalita ou du Saddharmapundarika sont souvent faites de main d'ouvrier : les auteurs ont cependant mêlé — arbitrairement, dirait-on — deux langues, deux ou trois modes de flexion. C'est étrange. Au point de départ de ces usages, l'ignorance du sanscrit correct et le désir de parler sanscrit ; plus tard une convention qui favorisait la paresse, qui, surtout, caractérisait une école.

1. Barth, *Le Mahavastu, J. des Savants*, août-octobre 1899, p. 6 du tiré à part ; *Bulletin* 1885 (I, 377) ; Senart, *Prakrits et sanscrit bouddhique, J As.* 1882, i, 338 ; *Sanscrit mixte et sanscrit classique, ibid.*, 1886, ii, 318 (= *Piyadasi*, II, 467) ; Mahāvastu, *passim* ; Muir, *Original Sanskrit texts*, II[1], p. 115-124 ; Wackernagel, *Altindische Grammatik*, p. xxxix ; Kern, Préf. de la trad. du *Lotus*, *S B E*. 21, p. xiv ; Winternitz, *Gesch. Ind. Lit.* I, p. 43 ; Hoernle, *Bower Manuscript*, 1893-1912 (*J R A S.* 1913, p. 704) ; — J. Bloch, *Marathe*, p. 10 ; — Weber, *Indische Literaturgeschichte*, (1876), p. 319 ; — Rajendralal Mitra, *J A S. Bengal*, 1884, n° 6 ; — Ed. Müller, *Der Dialect der Gathas des Lalitavistara* (Weimar, 1873) ; Fr. Weller, *Zum Lalitavistara, 1. Ueber die Prosa des Lalitavistara* (Leipsick, 1915).

2. La langue bouddhique que connaît et critique Kumārila (Tantravārttika p. 235 suiv.) est mêlée de sanscrit, de magadhi, de langue du Dekkhan.

D'après la tradition tibétaine, les Sarvāstivādins se servaient du sanscrit (ce qui est exact); les Mahāsāṃghikas d'une langue « ayant pour nature le prâcrit » (*prākrtasvabhāva*) (ce qui doit correspondre au sanscrit mixte du Mahāvastu); les Mahāsammitīyas de l'*apabhramça* ou de la langue des *yi-dvags* (= *pretabhāsā*, *bhūtabhāsā*), la langue des revenants ou des démons; les Sthaviras de la langue des Piçācas mangeurs de chair, ou de la « récitation moyenne » (*hbrin du hdon?*) [1].

1. Siddhanta approximativement traduit par Vassiliev, *Buddhismus*, p. 294; d'après Csoma (Burnouf, *Introduction*, 446), ce sont les Sammitiyas qui se servent de la langue des Piçacas. — Nous n'avons malheureusement aucun texte pracrit qu'on puisse attribuer soit aux Sthaviras soit aux Sammitiyas (parmi lesquels les Vatsiputriyas et les Avantikas).

[Une tradition fait naître Vatsiputra dans le Cachemire, mais place dans le Maru (Marwar) le concile où il fut condamné].

Grierson cherche la base dialectale du pracrit que les grammairiens appellent paiçaci, dans un petit groupe de parlers himalayens ; à tort (Bloch, *Marathe*, 11, 22, 28). Il est bien douteux que cette langue soit un parler local (Senart, *Piyadasi*, II, 499, 801, Lacote, *Essai sur Gunadhya*, 47). De tous les parlers, c'est le plus proche du sanscrit : on s'amuse à parler en même temps paiçaci et sanscrit par un heureux choix de mots pareils dans les deux idiomes (Pischel, § 27).

J. Bloch a établi l'origine locale du dialecte du *MS*. Dutreuil de Rhyns (*Marathe*, p. 10) : Penjab occidental.

Une stance philosophique citée par Candrakirti (*Madhyamakavrtti*, p. 222) est donnée par Kumarila (*Tantravarttika*, p. 171) comme un exemple de mauvaise langue, pire que l'apabhramça.

CHAPITRE IV

Faits historiques ou semi-historiques

§ 1. — *Marche vers l'est de la civilisation brâhmanique.*

Les seules données un peu précises et sûres que nous possédions sur les temps anciens sont celles relatives à la civilisation védique [1]. Le Veda (hymnes et commentaires liturgiques ou Brāhmanas) nous fait connaître les Aryas installés au Penjab et nous montre la marche de la civilisation âryenne, plus précisément brâhmanique, vers l'orient (haut bassin du Gange et au-delà).

1. Parmi les indianistes plusieurs continuent à croire avec Max Müller, Weber, Barth, etc., que le pays du Rigveda est le Penjab, « pays des cinq rivières », nom donné à date assez basse au bassin supérieur de l'Indus : « C'est un fait que les seules données géographiques du Rigveda impliquent une grande connaissance du bassin de l'Indus, y compris sa partie

1. On trouvera dans le chapitre suivant quelques éclaircissements sur la littérature védique.

occidentale [?], et seulement une très faible du bassin du Gange ». (Barth, II, 248) [1].

Parmi les rivières, la Kubhā ou rivière de Caboul (v. 53, x. 75), la Suvastu qui est le Svât (viii, 19), le Krumu (v. 53, x. 75) et la Gomatī (viii. 24, x. 75), c'est-à-dire le Kurram et le Gumal, tous affluents occidentaux du Sindhu ou Indus, « la Rivière » (très souvent nommée); puis les « cinq rivières » : la Vitastā (Hydaspe, *Vyath*, *Jhelam*, x, 75), l'Asiknī (Σανδαρόφαγος, transcr. de Candrabhāga, ou 'Ακεσίνης, *Chenab*, x. 75), la Parushnī ou Irāvatī (moderne Ravi?), la Vipaç (Beas), la Çutudrī (Satlej) nommées trois ou deux fois. Ensuite, la Sarasvatī « l'Aqueuse » nommée un grand nombre de fois, une fois avec la Drshadvatī « la Pierreuse » et l'Apayā (iii. 23). Enfin la Yamunā (iv. 52, vii. 18, x. 75) et le Gange (x. 75) [2].

Ce qu'on devine de la faune et de la flore du Rigveda indique la même région : le tigre est inconnu ; les carnassiers sont le lion et le loup ; l'éléphant, « la bête qui a une main », est peu familier ; le riz n'est pas mentionné. Enfin, trait à signaler, le chameau, le *camelus bactrianus*, apparaît souvent dans les morceaux nommés *dânastuti*, « louanges adressées par les prêtres aux donateurs », qu'on tient pour relativement modernes : or, le chameau, originaire de Bactriane, ne se rencontre dans l'Inde que dans le

1. ROTH, *Zur Geschichte und Literatur des Veda* (1846) p. 136, ZIMMER, *Altindisches Leben*, 1879, p. 12, VIVIER de SAINT-MARTIN, *Etude sur la géographie... du Nord-Ouest de l'Inde*, 1860, LASSEN, *Indische Alterthumskunde*, I. 643 (1867), *Barth*, I. 47-48, KEITH dans *Rapson* p. 116, HOPKINS, *Religions*, p. 32.

2. La plupart de ces rivières ne figurent que dans X. 75, qui est un hymne aux rivières; d'autres dans les hymnes relatifs à Sudās, voir ci-dessous, p. 211. — M. A. Stein, *On some river names in the Rigveda*, JRAS. 1917, 91-99; HOPKINS, *The sacred rivers of India*, *Mélanges* C. H. Toy (1912), p. 216.

Penjab. Les traducteurs du Rig ont traduit *ustra* « bœuf, buffle », par un souci condamnable d'élégance ; et on oublie généralement le chameau qui fait argument irrésistible dans cette controverse (S. Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde*, BEFEO., 1904, 52).

Mais la météorologie du Penjab correspond-elle à la météorologie du Rig ? La pluie joue un grand rôle dans le Rig, et M. Hopkins, au cours d'un voyage qu'il a fait dans l'Inde, a trouvé le Penjab beaucoup trop sec « pour la production de chants où il est tant question de pluie » ; aussi M. Hopkins assigne les hymnes pluvieux au bassin du Gange. M. Keith pense que le Penjab ne justifie pas le tonnerre, la foudre, les chutes d'eau diluviennes du Rigveda : « car, pendant la saison des pluies, il n'y tombe que de gentilles averses » : toutefois, trop philologue pour oublier l'ignorance où le Rigveda est du bassin du Gange, il place la composition de l'ensemble des hymnes à l'extrémité orientale du bassin de l'Indus, au sud d'Ambāla, sur les rives de la moderne Sarsūti, c'est-à-dire de la rivière que l'époque brâhmanique nomme Sarasvatī [1].

L'argument de la pluie est peu décisif : « dans un pays aride, la pluie n'en est que plus précieuse ; il pleut d'ailleurs au Penjab, le long des montagnes ; la mousson s'y fait encore sentir, parfois avec violence » (*Barth*, II, 248). Dans l'ensemble du Penjab, entre 30 et 90 cent. de chute annuelle ; jusque 150 dans la région des collines.

Quant à la Sarasvatī du Rig, on doute s'il faut

1. Hopkins, *J. Am. Or. Soc.* XIX (1899), p. 19, *Home of the Rigvedic Indians, The Punjab and the Rigveda* ; Pischel, *Vedische Studien*, II, 218, III, 152 ; Keith, *Vedic index*, I, 468, et *apud* Rapson, p. 79.
Parmi les noms de peuples, les Gandhāras sont bien localisés (*Rapson*, p. 321) ; d'autres sont plus douteux (*ibid.* p. 87).

avec Max Müller, que suit M. Keith, l'identifier avec la Sarsūti, avec la Sarasvatī de l'âge brâhmanique, la petite rivière sacrée née des hauteurs au sud d'Ambalā, qui, avant d'arriver à l'Indus, se perd dans les sables, — « perte de la Sarasvatī » ou *vinaçana* — et qui marque la limite orientale du pays propre aux brâhmanes, du pays sacré (*brahmâvarta*). — La Sarasvatī du Rigveda est une grande rivière, la plus grande des rivières ; la Sarasvatī du Brâhmanisme, dont le bassin est étroit et sans contact avec les neiges, n'a jamais été qu'un cours d'eau de second ordre. Aussi Roth et Zimmer, approuvés par Barth (IV, 137), tiennent-ils que la Sarasvatī du Rig est l'Indus : Sarasvatī signifie « celle qui a de l'eau ». Ce même nom a été donné à la rivière d'Arachosie, qui est iranienne aujourd'hui et depuis longtemps, la Harahvaitī (Haraouati) : certains védisants (Hillebrandt notamment) croient que la Sarasvatī du Rig n'est autre que cette actuelle Haraouati.

Mais nous sommes disposés à croire que la collection du Rig contient des morceaux de provenance diverse. Dans l'ensemble elle serait du Penjab ; des pièces rédigées en orient, vers le Gange, y auraient été incorporées. La mention de Sarasvatī — Drshadvatī — Apayā (Sarsutī — Chantang ? — rivière de Thanesar) (III. 23) nous mène à ce district d'Ambalā : ici la Sarasvatī est certainement la Sarsūti. La suite de l'histoire du Védisme prouve que « la civilisation tendait à se localiser dans le pays entre Sarasvatī et Drshadvatī; mais bien que ce fut là l'habitat des Bharatas, d'autres tribus, y compris les « cinq tribus », résidaient dans le Penjab » (Keith, dans *Rapson*, p. 116).

2. Le seul événement, de caractère historique ou légendaire, qu'on devine à travers les allusions frag-

mentaires des Hymnes (VII, 18, 33, 83) est la « bataille des dix rois » (Oldenberg, *Veda*, 140, 246; Keith dans *Rapson* 81-84). — D'après l'interprétation la plus vraisemblable, ce fut un conflit entre les Bharatas — « un des plus anciens noms qui aient servi à désigner l'ensemble des tribus âryennes de l'Inde » (Levi, *Théâtre indien*, II, 51) — tribu établie sur la Sarsūti-Sarasvatī, et les tribus du nord-ouest. Avec l'assistance de son chapelain Viçvāmitra « l'ami de tout le monde », le roi des Bharatas, Sudās (dont nous connaissons les deux prédécesseurs) avait vaincu les clans de la Satlej et du Beas : il eut le tort de se brouiller avec son prêtre et de le remplacer par Vasistha. Pour se venger, Viçvāmitra confédère contre son ancien patron dix tribus, dix rois, que Sudās, aidé par Vasistha, défit sur les bords de la Ravi (Parushni). De ces dix tribus, cinq sont peu connues — ou pour mieux dire sont inconnues : Alinas (du nord-est du Kafiristan ?), Pakthas (qui auraient quelque chose de commun avec les Pakthun de l'Afghanistan ?), Bhalanasas (dont on rapproche le nom de celui d'une passe célèbre, celle de Bolan), les Çivas (demeurant vers l'Indus) et les Vishānins ou « Cornus ». Les cinq autres sont nommées ailleurs dans le Rig et on les retrouve dans les Brāhmanas, dans l'Epopée : Anus, sur la Parushnī, qui auraient eu pour prêtres l'illustre famille des Bhrgus, et Druhyus, Turvaças et Yadus, et enfin les Pūrus : ces cinq tribus seraient les « cinq tribus » dont parle le Rig[1], une confédération établie à l'ouest immédiat des Bharatas. — Après avoir défait les ennemis de l'ouest, Sudās eut à combattre et combattit victorieusement un roi Bheda qui comman-

1. Explication très douteuse; les cinq « tribus » du Rig paraissent être cinq classes d'hommes qui ont droit au feu, au Soma. — Roth, Geldner, Zimmer, Keith, etc. : autant d'avis différents.

dait les Ajas « Chèvres », les Çigrus, « Radis » et les Yaksus. Sudās massacra ces barbares, dont les noms révèlent, croit-on ou dit-on, l'organisation totémique, sur les bords de la Yamunā.

J'ai pieusement répété la leçon que nous enseigne M. Keith, fort habile à mettre en œuvre des données d'interprétation malaisée. Il peut se réclamer d'Oldenberg qui, comme lui, pensait que le Rig contient de l'histoire, du moins, de l'histoire légendaire : Oldenberg allait même plus loin, disant qu'avec Sudās, Vasistha et les Tritsus « nous entrons tout à fait dans la période de l'histoire ». Barth, relatant cette opinion, concluait : « Je suis obligé de dire que je n'en crois pas le premier mot » (IV. 268) [1].

3. Dans la géographie brâhmanique de l'époque classique (Manou), le « pays sacré », *brahmâvarta* (Manou, II. 17), c'est le district de la Sarasvatī, entre la Sarsūti et la « Pierreuse ».

Immédiatement au sud-est, le « pays des voyants ou sages sacrés », *brahmarshideça* (Manou, II, 19) qui comprend la plaine entre Yamunā et Gange et le district de Mathura. Un autre nom du *brahmarshideça* est « champ des Kurus », *kurukshetra* : on pense que les tribus des Bharatas et des Pūrus, distinctes dans le Rigveda, se sont confédérées et assimilées pour former le peuple des Kurus, dont les princes descendent des rois des Bharatas et des rois des Pūrus. — A côté des Kurus, les Çūrasenakas (à Mathura), les Pancālas, les Matsyas « Poissons », d'autres peuples encore,

1. Pour Barth, tous ces personnages, Sudās, son père ou arrière grand-père Divodāsa, et sans doute les dix ou douze rois qu'on range dans la dynastie des rois Pūrus, doivent être comparés, pour le caractère historique, à Pélops, Achille et Agamemnon. — Les noms ne sont pas fictifs, et on peut les tenir comme terrestres et humains : nous avons ici des souvenirs épiques versés dans des hymnes composés en l'honneur de quelque souverain à une date quelconque et postérieure aux temps « védiques ».

sans attaches dans le Rigveda. — Le *kurukshetra* est le pays du Brâhmanisme : c'est là que le rituel védique fut complété et perfectionné, que le Rigveda et les autres collections des textes sacrificiels furent compilés, que les commentaires liturgiques prirent forme.

Le *brahmāvarta* et le *brahmarshideça* constituent la partie occidentale du *madhyadeça*, le « pays du milieu » (Manou, II, 21) qui s'étend jusqu'au *prayāga*, le lieu sacré où la Yamunā se jette dans le Gange. (Allahabad).

Enfin, débordant à l'est, au sud et à l'ouest le *brahmâvarta*, le « pays des Aryas » (*âryâvarta*), de la mer occidentale à la mer orientale et des Himâlayas aux monts Vindhyas : c'est la région où fréquente l'antilope noire, où les brâhmanes ont le droit d'habiter, où on parle la langue des Aryas (*âryabhâshâ*) opposée à la langue des barbares, *mlecchas*.

Nos sources ne fournissent, au point de vue de l'histoire proprement dite, que de maigres allusions; mais on voit assez bien comment la carte du brâhmanisme s'est constituée.

Le Penjab ne joue aucun rôle, semble-t-il, dans le développement littéraire : le centre de la civilisation védique a glissé vers l'est. Aux temps plus récents (Mahābhārata) la « région des cinq rivières » — ce nom n'apparaît pas avant l'épopée — est un pays où toutes bonnes mœurs sont perdues ; nous ne doutons pas que des immigrés ou envahisseurs iraniens ou scythes ne soient visés dans les sanglantes invectives dont les gens de l'ouest sont l'objet (S. Lévi, BEFEO. 1904, p. 55). Déjà dans les Brāhmanas, et sans doute pour la même cause, ils ont mauvaise réputation (*Barth*, I, 48, Hopkins, *Sacred Rivers*, p. 217) ; le sorcier de l'Atharvaveda (v, 22, 14) délivre son client de la fièvre en envoyant la fièvre chez les Gandhāris et

les Mūjavants, chez les Māgadhas et les Angas, peuples de l'ouest et de l'est qui font, à cette époque, figure d'étrangers.

Ce n'est pas non plus exactement dans le « pays sacré » (*brahmâvarta*) que les savants placent les grandes écoles brahmaniques. Cette région est d'ailleurs familière à nos sources. On parle pour la première fois de la « perte de la Sarasvatī » (*vinaçana*) et du lieu de sa réapparition, à quarante jours de marche ; et c'est de la Sarasvatī que le feu sacré a commencé sa marche vers l'est.

C'est dans le bassin du haut Gange et de la Yamunā, parmi les tribus des Kurus et des Pancālas qui réunies forment un peuple, que s'est crystalisé le Brâhmanisme : « Là le sacrifice est parfait, la langue est la meilleure, les rois sont des modèles et furent rituellement consacrés, les brâhmanes sont les plus savants ; là les recueils sacrificiels et les commentaires liturgiques paraissent avoir tous pris leur forme définitive, même lorsque, comme le Çatapatha, ils mentionnent les prêtres et les rois de l'orient » (Keith dans *Rapson*, p. 119). La description des sacrifices, la légende des rois sacrificateurs, plusieurs détails mentionnés par hasard, montrent une civilisation déjà complète et, sous bien des rapports, raffinée : il y a des « villes », Asandīvant chez les Kurus ; Kāmpīla, Kauçambī sur la Yamunā ; Kāçī, depuis Bénarès du nom de sa rivière.

Le pays des Madras (entre Chenab et Ravi) et des Madras septentrionaux (Kaçmīr ?), celui des Matsyas (Jaïpour) dont les rois sont pieux et puissants, le Vidarbha (Berar) n'apparaissent que dans la portion la plus jeune de la littérature védique. Les monts Vindhyas n'ont d'autre nom que « montagnes du sud » dans l'Upanishad qui, la première, en parle. Vers

l'est, Bénarès et le Kosala (Oude) sont des conquêtes anciennes du Brâhmanisme. Le Magadha qui, à l'époque du Bouddha, était brâhmanisé (réserves de Keith sur ce point dans *Rapson*, p. 123), est dans le Veda un pays éloigné et dépourvu d'intérêt. — Une légende curieuse semble attester le souvenir d'une époque où le sacrifice n'était pas encore célébré à l'est de la Sadânīrâ « Celle qui a toujours de l'eau », rivière qu'on identifie, à tort ou à raison, avec la Gandak, affluent septentrional du Gange à la hauteur de Patna, et qui séparait le Kosala et le Videha (Bihar septentrional) [1]. Le Çatapatha (I, 4, 1, 10) raconte que le Feu (*agni*), suivi du roi Māthava le Videgha (c'est-à-dire le héros éponyme des Videhas), partit de la Sarasvatī vers l'est, franchissant toutes les rivières : mais il s'arrêta devant la Sadānīrā : « Les brâhmanes dans les temps anciens ne franchirent pas cette rivière, pensant : « Le Feu n'a pas brûlé au-delà ». Maintenant, toutefois, il y a beaucoup de brâhmanes à l'est : c'était jadis une mauvaise terre, un sol marécageux, car le Feu ne l'avait pas pratiquée. Maintenant c'est une terre très cultivée, car les brâhmanes, au moyen du sacrifice, l'ont soumise au Feu. La Sadānīrā reste grosse en été ; elle est très froide, car le Feu ne l'a pas traversée ».

Au-delà de la Sādanīrā sont les Videhas (face au Kosala, Bihar septentrional), et les Magadhas (Patna, Bihar méridional).

Ce pays de Videha, à l'époque du Çatapatha, passait pour tout brâhmanique, car son roi Janaka — qu'on identifie avec le père de Sītā — y joue un grand

1. Sur la Sadanira, Eggeling, *Çatapatha* I, p. 104. Sayana fait de la Sadanira la rivière Karatoya « l'eau de la main de Çiva » (Kuretti), mais le texte parle d'une rivière entre le Kosala et le Videha, et qui est probablement la Gandak.

rôle, presqu'aussi grand que celui assigné à Janamejaya, roi des Kurus, auquel suivant la tradition le Mahābhārata fut pour la première fois récité. Un des personnages notables des Upanishads est le roi de Bénarès, Ajātaçatru [1], qu'il n'est pas interdit d'identifier avec le roi du même nom, souverain du Magadha, contemporain du Bouddha [2].

La littérature védique représente le travail de siècles nombreux : nous avons noté ci-dessus une bonne partie des données légendaires qu'elle contient, peu de chose en vérité. Il est impossible d'en dégager une histoire ou une chronologie. Du moins n'ont-elles pas été arrangées. — Le silence que gardent ces textes sur bien des peuples et des villes semble indiquer le caractère traditionaliste des écoles brâhmaniques plutôt que la très haute antiquité de leur rédaction [3].

§ 2. — *Age du Veda.*

Le débat, ouvert à l'aube de l'indianisme, sur la date des diverses parties de la littérature védique, n'est pas clos.

1. Mais cette identification, proposée par Burnouf, n'est pas certaine! A. Keith la repousse avec quelque mépris. — Ajātaçatru, roi de Magadha, a, nous dit-on, étendu son pouvoir sur Bénarès : que, dans l'Upanishad, il soit roi de Bénarès, cela ne fait pas difficulté.

2. N'oublions pas que les documents qui mettent en tête à tête Ajātaçatru et le Bouddha sont postérieurs de plusieurs siècles au Bouddha.

3. Le Çatapatha (XIII, 5, 4) et l'Aitareya (VIII, 2, 23) donnent des listes de rois ayant célébré les grands sacrifices. — Nous avons mentionné (p. 130) la citation de peuples méridionaux, voir ci-dessous, p. 217. — On discute si Balhika est Bactres (KEITH, *Rapson*, p. 124; ci-dessus, p. 88). — Les royaumes d'Avanti (Ujjain, Oudjein, Ozene), de Nisadha (Malva), du Saurastra (Kathiavar) sont de langue âryenne depuis longtemps.

Quelques savants pensent que des indices chronologiques solides sont fournis par les tablettes de Boghaz-Keui — nous nous sommes expliqués là-dessus — et par les faits astronomiques mentionnés dans les vieux textes (voir ci-dessous p. 222).

En général — et bien à tort à notre avis — on croit utile de supputer les siècles qu'a réclamés le développement de la littérature védique et l'expansion du brâhmanisme. On admet, à la légère, que le Bouddhisme et le Jaïnisme sont nés de la doctrine de la transmigration et du spiritualisme pessimiste élaborés par les docteurs des Upanishads. D'autre part, avec Bühler, on place avant Pānini (reporté au ɪvᵉ siècle), parce que leur langue est incorrecte, les Sūtras (livres de la coutume), et notamment les Apastambasūtras qui appartiennent à une école du Dekkan : ce qui place trois, quatre ou cinq siècles avant notre ère la pénétration brâhmanique dans les pays du Sud [1]. On obtient ainsi le *terminus ad quem* : avant le Bouddha, l'évolution philosophique du Veda était achevée ; les ouvrages les plus récents de la littérature védique, les Sūtras, existaient en multiples recensions. — Ceci

1. Sur les pays du Sud. Aitareya brâhmana, VII. 18 (Andhras nommés en compagnie des Çabaras, etc); (2) Baudhāyana, I, 1, ordonne un sacrifice aux hommes qui ont été au Kalinga (3) Panini, IV, 2, 98, explique *dakshinātya* « qui vit dans le Sud » ; (4) Kātyāyana, ad IV, 1, 75, parle des Colas et des Pandyas, peuples et rois du Sud ; (5) Açoka a pour voisins ou feudataires (sur le sens de *pratyanta*. Lévi, Nepal) les Colas, les Pandyas, le Kerala ; de son temps le Kalinga était âryanisé et brâhmanisé ; (6) Les reliques de Bhattiprolu (200 av. J.-C) montrent que le pays entre Godāvari et Krishnā est âryanisé dans quelque mesure. — « La brahmanisation de l'Inde du Sud était un fait accompli longtemps avant l'époque où commence l'histoire authentique de l'Inde avec la conquête du Penjab et du Sindh par les Perses », car les Sutras d'Apastamba ont été rédigés dans le sud, représentent une école du sud, et nous devons les placer avant 300, probablement avant 450 ou 500. (Buhler, *Sacred Laws of the Aryas*, I, p. X l). Opinion discutable et discutée.

posé, on remonte des Upanishads aux Brāhmanas, de ceux-ci aux collections védiques du Yajus, etc.; ensuite au Rigveda seconde manière, enfin au Rigveda ancien.

I. — Diverses opinions.

1. Max Müller (*Rigvedasamhitā*, IV[2] p. VII) a distingué quatre périodes: (1) Sūtras, manuels du rituel et de la coutume, depuis 600 jusque 200 avant notre ère; (2) Brāhmanas, commentaires liturgiques, de 800 à 600; (3) période des Mantras (fin du Rigveda et autres collections de textes sacrificiels), de 1000 à 800; (4) période des Chandas (partie ancienne du Rigveda) de 1200 à 1000. — Mais, dans les *Gifford Lectures* (1892), il précise: ces dates sont des dates *minima*: « Si les hymnes du Rig ont été rédigés 1000, 1500, 2000 ou 3000 ans avant notre ère, aucune force humaine ne le précisera » (cité par Winternitz, I. 249).

2. Ed. Meyer, exprimant une opinion très répandue, place les plus anciens morceaux du Rigveda « pas beaucoup après 1500 ».

3. Voici, presque textuellement, mais en abrégé, les considérations qui déterminent M. Winternitz (I. 258) à reporter très haut tout l'ensemble de la littérature védique:

Au IIIe siècle les inscriptions d'Açoka montrent que les Aryas avaient pénétré dans le sud. Les écoles védiques de Baudhāyana et d'Apastamba sont du sud: ceci prouve que la colonisation âryenne de cette contrée doit remonter au VIIe ou au VIIIe siècle. Donc il est impossible de placer les Aryas, vers 1200 et même vers 1500, dans le nord-ouest et en Afghanistan: « Il est simplement ridicule de supposer que, au cours de

cinq, six et même huit siècles, le peuple âryen ait pu, malgré ses divisions et ses luttes intestines, conquérir les 123.000 milles carrés de l'Inde propre, fonder des états et les organiser sur le même patron » (Bühler) — Oldenberg dit, il est vrai (*ZDMG*. 49, p. 479), que sept siècles, cela fait beaucoup de temps, et que, en quatre siècles, l'Amérique a beaucoup changé. Mais la comparaison ne vaut pas. Nous savons que les Aryas se battaient entre eux ; qu'ils avancèrent lentement ; que, à l'époque du Rig, ils étaient installés dans l'extrême nord-ouest et en Afghanistan oriental où la composition du Rig a réclamé des siècles : entre la rédaction des hymnes les plus anciens et la constitution de l'hymnaire, entre la constitution de l'hymnaire et les Brâhmanas, il s'est passé des siècles. Quant aux Brâhmanas, la division des écoles, les longues dynasties des maîtres auxquelles les écoles se rattachent, la mention des maîtres des temps antérieurs, tout indique que leur élaboration a demandé des siècles. Les Upanishads enfin supposent une longue tradition ponctuée par des générations de docteurs. Et, à l'époque des Upanishads, les Aryas ne tenaient qu'une petite partie de l'Inde. En vérité, n'en déplaise à Oldenberg, sept siècles, ce n'est pas beaucoup pour tout cela !

En réalité, la période védique s'étend depuis un temps indéterminé jusque 500 avant notre ère (date des Sūtras). Les chiffres qu'on rencontre trop souvent dans les manuels, 1200-500, 1500-500, 2000-500, ne sont nullement justifiés. La seule date justifiée est celle du *terminus ad quem*, 500. Et les recherches des dernières années permettent d'ajouter : il est vraisemblable qu'il faut lire 800 et non pas 500. Quant à la date initiale, elle tombe plus vraisemblablement dans le troisième que dans le deuxième millénaire.

C'est le service incontestable de Max Müller d'avoir

montré que le Bouddhisme suppose toute la littérature védique. Mais, à mieux connaître la littérature bouddhique, nous avons appris qu'elle suppose les livres « annexes du Veda » (*vedānga*) et encore un haut développement de la littérature et de la science brāhmaniques. — D'ailleurs le Bouddhisme n'est pas seul en cause : avant le Bouddha, des sectes ont nié l'autorité du Veda. On doit admettre que le premier fondateur des Jaïnas est de 750. Bühler considère la secte des Bhāgavatas — les adorateurs de Bhagavat-Krishna, des hérétiques du Brâhmanisme — comme fort antérieure aux Jaïnas (*JRAS*. 1911, p. 900).

4. Keith (dans Rapson, 113, 147) pose en principe que Pānini, vraisemblablement, n'est pas postérieur à 300 et que la liberté grammaticale des Sūtras indique que ces livres sont antérieurs à Pānini. Les Sūtras les plus anciens sont antérieurs à 400 et probablement de beaucoup.

D'autre part, le Bouddhisme suppose le plein développement de la croyance à la transmigration et du pessimisme : il est donc postérieur aux Upanishads où est élaboré le dogme de la transmigration considérée comme douloureuse. Donc les Upanishads du type ancien ne sont pas postérieures à 550, ou plutôt à 600. — Les Upanishads sont au bout des Brāhmanas qui doivent avoir commencé vers 800.

Les dieux de Mitani ne peuvent être regardés comme des dieux importés du Penjab védique : ils ne fournissent aucun renseignement sur la date du Rigveda. Les renseignements astronomiques du Rigveda sont sans valeur. Reste, pour déterminer la date du Rigveda, à se faire une idée du développement de la civilisation et de la littérature védique. Les Brâhmanas commençant en 800, les hymnes les plus anciens du Rig, par exemple les hymnes de l'Aurore, ont pu

être composés dès 1200. D'après les données dont nous disposons, il est impossible de reporter le Rig plus haut, et si l'Avesta est du VI[e] siècle, comme on le soutient pour des raisons sérieuses quoique non décisives, il faut rajeunir le Rig, car Rig et Avesta sont si proches au point de vue linguistique qu'on ne peut imaginer un grand écart chronologique entre les deux livres.

5. Tout n'est pas à laisser dans ces remarques, du moins dans celles de M. Keith. On doit placer Pāṇini au III[e] siècle, mais il représente une longue tradition. La question cependant n'a pas d'importance en ce qui regarde la date des Sūtras dont quelques-uns lui sont très postérieurs. Des fautes contre la grammaire ont été commises après Pāṇini comme avant. — La date des Sūtras d'Apastamba est douteuse. — Le bouddhisme et le jaïnisme supposent une longue tradition ascétique, la croyance à la transmigration, etc. ; de même, les sectes des Bhāgavatas, etc. sont fort vieilles. Mais les sectes ascétiques ne dérivent pas des Upanishads ; la doctrine de la transmigration n'est pas née chez les brâhmanes. Il n'y a aucune raison péremptoire de placer les Upanishads avant l'époque dite bouddhique. — D'autre part, on peut placer le Bouddha deux siècles avant Açoka — opinion très inoffensive : mais nous ne savons rien des dates du Bouddhisme d'avant le Bouddha, comme nous ignorons la date des écritures bouddhiques.

Si on établit une période Rig, une période Atharva-Yajus, une période Brâhmana, on conclut à un développement peu vraisemblable. Les Brāhmanas, première manière, ont commencé avec le Rig quoiqu'ils n'aient été fixés que longtemps après le Rig. — Ce grand travail sacerdotal a duré longtemps, qui en doute ? et il était achevé avant la rédaction des an-

ciennes Upanishads. Mais c'est pur jeu d'esprit de chiffrer les siècles pendant lesquels il s'est prolongé. Nous ne pouvons nous faire aucune idée du temps qu'a exigé l'âryanisation et la brâhmanisation de l'Inde. — On sait que, au cours du XIX[e] siècle, les progrès de la brâhmanisation, dans l'Inde centrale, ont été très rapides : beaucoup de provinces de l'Inde étaient *munda* et non brâhmaniques à une époque qui n'est pas très éloignée de nous.

II. — Données astronomiques [1].

Les allusions rigvédiques et brâhmaniques relatives au commencement de l'année, à l'ordre des constellations zodiacales, à l'étoile polaire, posent des problèmes auxquels on ne peut se dispenser de répondre; c'est l'honneur de M. Jacobi d'avoir étudié toutes les données astronomiques du Veda, d'avoir montré que des textes, à tort négligés, s'ils ne contiennent pas des indications d'une valeur chronologique incontestable, du moins réclament une explication.

La plupart des savants ont condamné et les conclusions de M. Jacobi et ses méthodes. Dans plusieurs cas, ils nient que les textes aient le sens que M. Jacobi leur attribue — par exemple que tel hymne du Rig prouve que l'année commençait au solstice d'été, que tel autre prouve que l'année commençait au moment où le

1. On trouvera la bibliographie complète dans Wackernagel, p. IX et Winternitz I, 251. — JACOBI, *Festgruss Roth*, p. 68 (*Ueber das alter des Rigveda*); congrès de Genève, 1894, II, p. 101 (*Beitrage zu unserer Kenntniss des vedischen chronologie*), ZDOG. 49, p. 218; JRAS. 1909, 721 — BARTH, *Bulletin 1899-1902* (II, 249) ; *JAs.*, 1894, I, 156; 1895, II, 231; *Ac. des Inscriptions* 9 fév. 1894; Chavannes, *Rapport, JAs.*, 1895, II, 68; KEITH, JRAS. 1910, 218 ; dans *Rapson*, p. 110, 149.

soleil se trouve dans le Lion : ce qui met le solstice d'été dans le Lion et répond à l'état du ciel en 4500 avant notre ère ; — dans d'autres cas, où l'interprétation de M. Jacobi prête moins à controverse, ils nient que les connaissances astronomiques des Indiens leur aient permis de faire des observations exactes et de noter, avec quelque précision, les observations qu'ils auraient faites.

Bühler et Winternitz ont, au contraire, adhéré aux vues de l'ingénieux professeur de Bonn ; mais leur opinion impressionne peu, car l'un et l'autre, pour des raisons d'ordre très subjectif, croient à la haute antiquité du Veda. Barth n'avait, sur ce point comme sur tous les autres, aucune idée préconçue ; nous sommes émus par le soin qu'il prit d'examiner les huit thèses de M. Jacobi, les faisant toutes valoir, rejetant les unes, amendant les autres, montrant qu'on peut les admettre en écartant les conclusions que l'auteur en tire sur la date des écrits et des écoles védiques, confessant qu'il y a doute : « Nous restons, ici encore, en présence de probabilités contraires et la certitude nous échappe quand nous croyons la saisir ».

Deux des remarques de M. Jacobi sont faciles à comprendre.

(*a*) « Dans le Rigveda, il n'est pas fait mention d'une étoile polaire et, en effet, il n'y en avait pas dans la période ancienne à laquelle remonterait la composition des hymnes d'après M. Jacobi. Mais le rituel et, à sa suite, toute la littérature sanscrite, connaissent une étoile *dhruva*, « immobile »... Dans la nuit des noces, l'époux fait contempler à l'épousée le ciel étoilé et lui montre Arundhatī (une des étoiles de la Grande Ourse, en mythologie le type de la femme pieuse et dévouée) et l'étoile *dhruva*. Notre étoile polaire toute moderne — qui n'a commencé à devenir telle

que vers la fin du moyen-âge — étant hors de cause, si l'on considère en outre que, dans un pays comme l'Inde où le pôle est bas sur l'horizon, il faut qu'une étoile soit très proche de ce pôle pour paraître immobile, on verra que la seule étoile, qui vraisemblablement ait pu donner lieu à cette notion et à cet usage, est l'étoile du Dragon, qui était presque exactement polaire vingt-sept siècles avant Jésus-Christ » (Barth, *J.As.*, 1894, I, 171)[1].

(*b*) Les livres qui règlent le rituel domestique, Grihyasūtras, indiquent le moment de l'année où doit avoir lieu l'*upakarana*, commencement de l'étude du Veda : cette étude, ceci paraît certain, commençait à l'origine, commençait en principe au solstice d'été qui marque le début de la saison des pluies. Les sectes ascétiques font aussi retraite pendant cette saison : les bouddhistes ont le *vassa ;* les jains, la *pajjusanā.*

Çānkhāyana fixe l'*upakarana* « à la nouvelle herbe », donc, simplement au commencement des pluies ; Pāraskara indique un moment précis de l'année solaire, à savoir la pleine lune du mois de Çrāvana ; Gobhila (école du Veda des chants) indique un autre moment, la pleine lune du mois de Praushtapada. On a dû établir la première date à une époque où le solstice d'été avait lieu en Çrāvana, c'est-à-dire vers 1300 avant notre ère ; et la seconde date quelque trente siècles plutôt. Les bouddhistes commencent leur retraite annuelle (*vassa*) à la saison des pluies ; les jaïnas commencent leur *pajjusanā* au mois de Praushtapada : les premiers se règlent sur le cours actuel des saisons, les seconds

1. Jacobi conclut que le rituel du mariage tel que nous le possédons a été écrit en 2700. – Qui ne voit que l'époque du Rigveda a pu connaître une étoile polaire sans que les Rishis se soient crus tenus de nous en parler ? Qui doutera que, une étoile polaire étant utilisée dans un rite, on ait continué à s'en servir alors qu'elle s'était déplacée ?

sur le cours des saisons tel qu'il se développait un bon nombre de siècles auparavant.

§ 3. — *Géographie politique aux temps des sources bouddhiques* [1].

Nous possédons des renseignements assez précis sur la géographie politique de l'Inde à l'époque du Bouddhisme ancien.

I. Dans la plaine qui s'étend des derniers contreforts de l'Himâlaya à la Rapti au sud, à la Rohinī à l'est — plaine qui fait partie actuellement du Népal et des districts de Basti et de Gorakhpour — dominait le clan des Çākyas, kshatriyas d'origine douteuse, qui avaient notamment pour prêtres des brâhmanes du *gotra* Gautama. — La principale ville, Kapilavastu, fut visitée par Açoka, par les pélerins chinois : Führer en a découvert les ruines (1896). Près du village népalais Paderia (deux milles au nord de Bhagvanpur) se dresse encore le pilier érigé par Açoka dans le jardin de Lumminī [2] à l'endroit où naquit le Bouddha (Oldenberg, *Buddha* [6], p. 111 ; *JRAS*. 1914, 391, 751 ; art. *Lumbinī* dans Hastings). Un peu plus au nord (Piprava), on a trouvé une urne inscrite en caractères d'Açoka : « Reliquaire du Bienheureux Bouddha de la race des Çākyas » (Senart, *J. As*. 1906, i, 132 ; Olden-

1. Ce chapitre doit beaucoup à Rhys Davids, *Buddhist India* et chap. VII de l'histoire de Rapson. — Ne pas oublier que les sources bouddhiques sont très mal datées et contiennent des renseignements inventés de toutes pièces.

Je n'ai pu utiliser le bon livre de B. C. Law, *Kshatriya Tribes*, Calcutta, 1923.

Il y a beaucoup de très vieille géographie dans le Mahābhārata, le Rāmāyana, les Purānas, voir S. Lévi, *JAs*., 1918, I, 1923, II.

2. Actuellement Rumindeï. — Speyer voit dans Lummini une forme mâgadhî de Rukminî (devî), l'épouse de Krisha ; objections de Barth, II, 308.

berg, *Buddha* [6], p. 111). — Les indications géographiques des vieux textes et du journal de voyage de Hiuan-tsang sont confirmées.

Outre Kapilavastu nous connaissons plusieurs bourgades et marchés. Le pays était riche et peuplé. Il est merveilleusement arrosé : que l'industrie de l'homme se relâche, les champs de riz deviennent marécages. Le Teraï est une des régions inhabitables de l'Inde. — On a pensé pouvoir tirer parti d'indications tardives et tout arbitraires pour déterminer le chiffre de la population du pays des Çākyas ; un calcul suspect donne un demi-million.

Les Çākyas n'étaient pas organisés en monarchie ; on croit qu'ils tenaient des réunions soit locales, soit plus ou moins plénières ; qu'ils reconnaissaient à l'occasion un chef, *primus inter pares*. C'étaient des « Rajpoutes », comme leurs voisins, à l'est de la Rohinī, les Koliyas, brâhmanisés comme eux, et dont la capitale s'appelait « village de Rama ».

Les Çākyas avaient dans le royaume de Koçala un puissant voisin. Quelques textes les représentent comme des « koçaliens » (Suttanipāta, 422, Majjhima, II, 124) ; ils se rattachent, dit-on, à la même race royale épique que les souverains du Koçala. La légende veut qu'ils aient été détruits par un de ceux-çi.

2. Le Koçala formait un état puissant et centralisé [1]. Sa capitale, Çrāvasti (Sāvatthi, aujourd'hui Sahet-Mahet, *J. As.* 1908, i, 307) au NNE de Balrampour, assez proche de la Rapti (Oldenberg, *Buddha* [6], p. 161), était située aux confins septentrionaux du royaume qui s'étendait très loin au sud et à l'ouest : il comprenait la ville et la province d'Oude (Sāketa, Ayodhyā), pays de Rāma ; il s'était agrandi sous le roi Kamsa, et

1. Voir S. Lévi, *JAs.*, 1923, II, 1.

après de longues rivalités, du district de Kāsi, Bénarès, que le Magadha allait lui prendre; il joignait le royaume des Vamsas (Vatsas) qui avait apparemment son centre sur la Yamunā à Kauçāmbī (ci-dessous, p. 232) et dominait entre Gange et Yamunā. Nos sources ne savent rien des frontières occidentales du Koçala qui devaient le mettre en contact avec les Pancālas.

Nous savons quelque chose des rois de Koçala et de leur généalogie. On ne peut y assigner une place précise à Kamsa qui conquit Bénarès et dont un descendant est connu sous le nom de « Grand Koçala » [1]. La mère du grand Koçala mourut à 120 ans; sa sœur Sumanā, fille dévouée, attendit que la vieille femme fut morte pour se faire nonne (Therīgāthā); sa fille épousa Bimbisāra roi de Magadha et reçut en dot les revenus d'un domaine voisin de Bénarès; son fils, Agnidatta, lui succéda: il est généralement désigné par un titre officiel, Prasenajit « vainqueur », tout comme Açoka prend le nom de Piyadasi.

Prasenajit nous est très familier. Ami du Bouddha et un de ses interlocuteurs favoris — le commentaire du Dhammapada dit qu'il avait fait ses études à l'université de Taxila — il protégea l'ordre naissant: c'est à bon droit qu'il est représenté dans les reliefs du stūpa de Bharhut. — L'histoire de son règne et de sa mort peut être considérée comme typique. En guerre avec Ajātaçatru de Magadha, fils de Bimbisāra, il est d'abord vaincu et refoulé dans sa capitale; mais la guerre a ses faveurs ainsi que ses disgrâces: il s'empare du camp d'Ajātaçatru et d'Ajātaçatru lui-même et lui accorde la paix en lui donnant (commentaire du Jātaka) sa fille Vajrā « Diamant ». Mais la philosophie le

1. C'est le nom du pays.

perdit. Tandis qu'il causait morale avec le Bouddha à Medalumpa, en pays Çākya, il fut trahi par son fils Vidūdabha-Virūdhaka et par son ministre. Fugitif, il mourut comme il arrivait aux portes de Rājagrha, capitale de son ancien ennemi Ajātaçatru dont il espérait secours : du moins obtint-il des funérailles royales. Mais Ajātaçatru n'intervint pas pour l'instant dans les affaires du Koçala, et le méchant Vidūdabha profita des circonstances pour envahir le pays Çākya et massacrer tous les Çākyas. — C'est une légende curieuse où quelque lambeau d'histoire se dissimule. Désireux de s'allier à la famille du Bouddha, Prasenajit avait demandé une femme au clan des Çākyas. Ceux-ci, très orgueilleux, réunis en leur boulê, jugèrent cette alliance inégale : ils envoyèrent une demi-sang, la fille d'un de leurs chefs et d'une esclave ; Vidūdabha naquit de cette femme et de Prasenajit. Dès qu'il connut la fraude dont son père et lui-même avaient été victime, il jura de se venger et, dès la mort de son père, lava l'opprobre de sa naissance dans le sang des Çākyas massacrés jusqu'au dernier.

3. Magadha [2]. — A l'époque du Bouddha le royaume de Magadha était à l'aube de sa splendeur. Borné au nord par le Gange, à l'ouest probablement par le Son, au sud par la jongle qui descendait du Chotanagpour jusqu'au voisinage de Gayā, il s'était accru à l'est, par de là la Champâ, de l'ancien royaume des Angas (capitale Champa, actuellement faubourg ouest de Bhagalpour). Rien à tirer du fait que le roi de Magadha exerçait un pouvoir souverain sur 80.000 villages

1. Mahavamsa, VIII, 18 ; comm. du Dhammapada, I, 359 ; Tibetische Lebensbeschreibung, 58 ; Rockhill, Life of Buddha, 77, 117, 121. — Senart, *Légende*, 2, p. 385 ; Oldenberg, *Buddha*, p. 117 note ; Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 11-12, et dans *Rapson*, p. 182 ; Pischel, *Ins gras beissen*.

2. Voir dans Hastings les articles Magadha, Gayā, Bihar.

(Mahāvagga, v, 1, 1) : mais les indices d'une prospérité déjà grande sont multiples.

La capitale — à l'époque où Çākyamuni, non encore Bouddha, rencontra le roi Bimbisāra pour la première fois — était Girivraja, dont les murs de pierre sont une des plus vieilles constructions identifiées de l'Inde. Quelques années plus tard le roi était installé dans une nouvelle capitale, Rājagrha, « Maison du roi », un mille au nord de l'actuel Rajgir [1]. Enfin lorsque le Bouddha, en route vers le nord et vers le Nirvāna, franchit le Gange pour la dernière fois, le ministre d'Ajātaçatru (fils et successeur de Bimbisāra), le brahmane Varsakara, « Faiseur-de-pluie », construisait un fort sur la rivière à l'endroit où devait s'élever Pātaliputra ou Palimbothra ou Patna : le Bouddha prédit dès lors la grandeur de cette cité qui devint, croit-on, la capitale du Magadha depuis le roi Munda en 40 du Nirvāna.

Bimbisāra, contemporain du Bouddha, est connu par les sources bouddhiques et jaïnas. En combinant les divers renseignements, tardifs il est vrai, on voit qu'il épousa : 1. la sœur de Prasenajit, Kosaladevī, « la reine du pays de Kosala », 2. Chellanā, alias Vāsavī, fille d'un prince Licchavi et par conséquent une Vidéhenne, « la Vedehī », 3. [2] Khemā, fille du roi des Madras au Penjab. — Bimbisāra aida puissamment la communauté naissante ; il lui donna le Venuvana ou « Parc aux bambous », à Rājagaha ; il se montra d'ailleurs également généreux pour les sectes rivales (Dīgha, I, 111, 127). — Monté sur le trône à 15 ans, il règna 52 ans (?).

De son épouse vidéhenne, il eut un fils que les Jaïnas

1. D'après une source, peu de temps après le Nirvāna, Ajataçatru fortifiait Rajagaha en prévision d'une attaque de Pajjota, roi d'Avanti.

nomment Kūnika ou Konika, et les bouddhistes Ajātaçatru : « L'Invincible fils de la Vidéhenne » (*Ajatasattu vedehiputta*; voir p. 216). Il fut assassiné par Ajātaçatru, crime excusé semble-t-il par le Bouddha mais qui eut un contre-coup politique : sa veuve, sœur de Prasenajit, mourut de chagrin, et Prasenajit arrêta de payer la rente qu'il devait comme dot (ci-dessus p. 227) : d'où la guerre entre Magadha et Koçala mentionnée ci-dessus.

Dans son ministre « Faiseur de pluie », Ajātaçatru trouva un bon serviteur et très instruit des recettes diplomatiques étudiées dans les traités de politique et de morale. Le Magadha convoitait le pays d'outre Gange, Videha, Licchavis, etc ; il entretenait avec ce pays des relations matrimoniales, religieuses, de commerce ; il n'y exerçait pas une souveraineté précise. Alors Faiseur-de-pluie feignit d'être brouillé avec son maître Ajātaçatru ; passa, loyal Coriolan, chez les Licchavis ; sema parmi eux la sizanie ; rompit la confédération que les Licchavis formaient avec leurs voisins, et au bout de trois ans les livra vaincus et massacrés d'avance à Ajātaçatru leur cousin [1]. — Cependant c'est sous Udāyibhadra, fils, successeur et assassin d'Ajātaçatru, que les savants d'Europe placent l'extension du Magadha vers le nord. Un de nos vieux textes — qui d'après d'autres textes regardés comme vieux est appris par cœur en vue de gagner du mérite — considère la capitale des Licchavis comme une ville du Magadha.

4. Au nord du Gange, face au Magadha, entre la

1. Rhys Davids prenait difficilement son parti de cette légende ; « Espérons que cette horrible histoire de déshonneur, trahison et massacre, est un conte de fées (fairy-tale). Avant de discuter la question avec profit, il nous faut avoir tous les commentaires sous les yeux » (Dans *Rapson*, p. 185).

Rapti et la Gandhak, s'étendait le territoire des Licchavis, clan féodal ou, comme dit Rhys Davids, républicain. La ville principale, Vaiçālī-Vesālī, est importante dans l'histoire religieuse [1]. C'est là que vivait la courtisane Ambapalī, grande amie du Bouddha et des moines ; c'est à Vaiçālī que se rattache le seul souvenir de l'ancienne histoire ecclésiastique commune aux diverses branches du Bouddhisme : le souvenir du concile réuni, en 100 ou en 110 du Nirvāna, pour condamner avec l'appui des moines d'occident le laxisme fâcheux des moines locaux. Vaiçālī fut aussi le lieu de naissance et la citadelle du Jaïnisme [2].

Plus loin les Videhas, capitale Mithilā, qui rappelle Rāma, fils de Daçaratha roi d'Oude, et Sītā, fille de Janaka, « le grand Daçarathide et la Mithiléenne » (Leconte de Lisle) ; plus loin les Mallas, clan divisé en deux branches, Mallas de Pāpā-Pāvā (Przyluski, *Funérailles*, p. 53) où le Bouddha retomba malade et où mourut son rival le Jina ; Mallas de Kusināra [3], où le Bouddha entra dans le Nirvāna : « ainsi qu'une flamme s'éteint, ainsi fut délivrée sa pensée ». Dans la même région d'autres clans rajpoutes, souvent en discorde, mais ayant parfois le sentiment d'un commun danger du côté du Magadha : la plupart formaient avec les Licchavis et les Videhas la confédération, dite des Vajjiens, que Faiseur-de-pluie réussit à dissoudre.

1. Actuellement Besar dans le district de Muzaffarpur, Geiger, Mahavamsa, p. 19 ; BEFEO, 1913, VII, 17 ; Rhys Davids, *Dialogues*, II, p. 80.

2. Przyluski, *Funérailles du Bouddha*, p. 55 ; Jacobi, *Jaina Sutras*. I, p. X.

3. D'après Wilson, Cunningham et Oldenberg (*Buddha* 1, p. 225), la moderne Kasia dans le district de Gorakhpur ; nié par Vincent Smith, Vogel, Hoei, qui placent Kusinara plus au nord (entre 84-85 ouest et 27-28 nord, à l'est de la Gandhak vers le Nepal). Voir aussi Franke, *Digha*, p. 224, n. 3 ; JRAS. 1907, 365, 993 ; 1913, 151.

5. Les Vamsas (Vatsas) sont un peu en dehors du champ de rayonnement de la jeune communauté. La capitale, Kauçāmbī — Kosambi, — probablement Kôsam sur la Yamunā [1] — eut cependant de bonne heure des moines résidents qui y disposaient de quatre « jardins ». Elle fut honorée de la visite du Bouddha. — Nos sources mentionnent un roi Paramtapa ; son fils Udayana-Udena, contemporain du Bouddha, un des sept « nés en même temps que Lui », très célèbre dans le folk-lore [2], non moins célèbre dans la légende hagiographique par la torture qu'il fit subir au moine Pindola, ascète entre les ascètes, patient entre les héros de patience, dévoré par les fourmis ; son petit-fils Bodhikumāra, de nom très bouddhique.

6. Le royaume d'Avanti — Ujjayini-Ujjeni-Ozênê-Odjein — centre important de la civilisation indienne à toutes les époques, étape de la route de la Yamunā-Gange vers Surate et les ports de l'Océan.

Le Bouddhisme ne tarda pas à s'y implanter. Toutefois nous avons des textes contemporains d'une époque où il n'y était pas encore florissant : 1. Sona, natif de ce pays, dut attendre trois ans pour que dix moines — les dix moines nécessaires à une ordination — s'y trouvassent réunis (Oldenberg [4], p. 164); 2. dans Mahāvagga, VI, 13, 11, le Bouddha déclare : « Dans le pays du sud et dans l'Avanti les moines sont peu nombreux ; je permets que, dans les pays de frontière, cinq moines procèdent à l'ordination (comparer Abhidharmakoça, iv. 26) ; 3. d'autres détails montrent que le pays d'Avanti bénéficiait d'indulgences : « Dans ce pays on se baigne beaucoup ; le sol est noir et dur ; je per-

1. Question discutée, Watters, *Hiuan-tsang*, I, 366-371 ; *Rapson*, p. 524 ; Jackson, Priyadarçikā, 1923, p. lxxvi.

2. L'histoire de ses trois femmes, Divyavadana, 515-544 ; comm. du Dhammapada, I, 161-230.

mets l'usage constant des bains, l'usage des souliers. » — Cependant plusieurs des disciples du Bouddha, dont Mahākaccāyana, sont originaires d'Avanti.

Avanti où régnait Pajjota, fut en conflit avec le Magadha ; le roi des Çūrasenas (capitale Mathurā), Subāhu (?), était le fils d'une princesse d'Avanti.

Les sources bouddhiques ont des listes stéréotypées où figurent d'autres états : le Kalinga, c'est-à-dire l'Orissa, capitale Dantapara « ville de la dent », le Sauvīra, le Gandhāra : nous n'avons là que des noms. C'est à Sāvatthi, Rājagaha, Campā, Sāketa, Kosambi, Bénarès « que beaucoup de kshatriyas, brâhmanes et bourgeois croient à Bhagavat » (Oldenberg, *Bouddha* [6], p. 161).

§ 4. — *Purānas.*

1. Nos renseignements sur l'Inde orientale (Koçala-Videha-Magadha) vers l'époque du Bouddha montrent que ce pays avait déjà une longue histoire, non seulement cette histoire idéologique qui peut s'élaborer dans des hermitages et parmi des moines errants, mais une histoire politique et économique. Moins explicites que les sources bouddhiques mais beaucoup plus anciens, les Brāhmanas témoignent aussi d'une civilisation matérielle avancée. Aux temps grecs, l'empire Maurya suppose une organisation savante. — Faut-il nous résigner à tout ignorer, hormis l'histoire trop souvent décevante des idées et des rites, des siècles qui s'écoulèrent entre l'invasion âryenne et le Bouddha ? En sommes-nous réduits à enregistrer les rares allusions aux choses terrestres que contient la vieille littérature brâhmanique et à étayer de linguistique et d'ethnographie des conjectures

plus ou moins ingénieuses sur le progrès des idiomes et des rois âryens?

Un savant dont l'esprit de travail et le désintéressement méritent l'estime, M. F. Pargiter, croit pouvoir remplir tous ces siècles de dynasties, de royaumes, d'épisodes militaires et religieux [1]. Disons tout de suite que ses tentatives répétées, concordantes et de plus en plus ambitieuses, nous paraissent tout à fait manquées en ce qui concerve les tables chronologiques auxquelles elles aboutissent : c'est cependant un mérite d'avoir établi le bilan des témoignages d'ordre « historique » des Épopées et des Purānas. Et l'idée qui le guide est juste, — c'est une idée qui appartient à Burnouf et à Barth, — il faut utiliser ce fouillis.

A côté de la tradition sacerdotale a existé une tradition militaire et laïque. La première eut pour gardiens des brâhmanes consacrés au culte ; la seconde, sans doute des brâhmanes « mondains » et surtout des bardes, les Sūtas, les *aurigae* des rois, roitelets et marquis, attachés aux cours royales et féodales en qualité de compagnons militaires du prince, de hérauts, de généalogistes. Burnouf, dans la préface de la traduction du Bhāgavata, a heureusement caractérisé ces ancêtres de la littérature profane : l'honneur leur revient d'avoir conservé et stylisé les légendes et récits épiques qui fournirent les éléments des grands ouvrages sanscritisés par les brâhmanes, les épopées — l'histoire de Rāma (Rāmāyana), l'histoire de la grande guerre entre Kauravas et Pāndavas (Mahābhārata). De la tradition des Sūtas dérivent

1. Un grand nombre d'articles et d'ouvrages dont je n'ai pas vu le dernier : *Ancient Indian Historical Tradition* (1923); voir notamment JRAS. 1908, 309, 603, 831 ; 1910, 1; 1912, 255 et 1046; 1913, 885, 1076 ; 1915, 333. — Rapson dans la *Cambridge History*, chapitre XIII.

aussi certains chapitres des Purānas [1] : livres de basse époque, quoique plus anciens que nous ne le pensions jadis, et qui contiennent des listes royales qui ne sont pas absolument fictives. Le préjugé est trop répandu que l'Inde n'a pas le goût et le sentiment de l'histoire : nul pays n'a plus d'inscriptions, de monuments commémoratifs des faits publics et privés, d'archives. Et il est admirable combien souvent des découvertes archéologiques ont confirmé les fragments de tradition orale qui nous sont parvenues à travers tant de remaniements [2]. — Mais nous nous occupons ici de temps très anciens.

Les listes royales, de l'origine des temps jusqu'à la guerre du Mahābhārata et de la guerre du Mahābhārata aux souverains nommés dans les sources bouddhiques, se prêtent mal à l'exploitation indiscriminante à laquelle on prétend les soumettre. Les matériaux, en partie, sont bons : de même que les premiers plans d'un panorama ou des grottes de Touen-houang sont en relief et les derniers en trompe-l'œil, de même les noms les plus récents des généalogies pouraniques sont de vrais noms ; mais, à certaine distance, les noms deviennent suspects : demi-historiques, légendaires, littéraires et purement fictifs, franchement mythiques. Il est difficile et délicat de tracer la limite. Quant à l'arrangement des matériaux « historiques », il en va des Purānas comme des ouvrages historiques du moyen âge : cet arrangement est déplorable. La Vamçāvali du

1. Sur la tradition épique et purânique Burnouf, *Bhagavata* ; Barth II, 107, III, 119, IV, 384 397 ; Winternitz, I. 440-483 ; Pargiter, art. Purāna dans *Hastings*, X, 447-455 (très bon).

2. Sur le genre historique dans l'Inde, Alberuni, II, 10 ; le Père Pons, III, 42 (*Lettres édifiantes, Mémoires des Indes*, 1819) ; le P. Coeurdoux, *Ac. des I et B. L* , 49, p. 649 ; — Oldenberg, *Aus alten Indien* 1910, p. 65-107 *Geschichtschreibung in alten Indien* ; Fleet, *Epigraphy* dans *Indian Empire* ; Baines, *Ethnography*, § 54.

Népal met en œuvre des rois réels et des événements arrivés, mais elle se trompe de mille ans sur un espace de huit siècles. Partout où les Purānas peuvent être contrôlés par les inscriptions, c'est peu de dire qu'ils nous trompent : ils sont radicalement fantaisistes.

2. Les généalogies des Purānas commencent avec Manu, fils du soleil, le premier homme, ancêtre de tous les rois. La dynastie la plus complète ou la mieux fournie, celle qu'on nomme « solaire » ou d'Ikshvāku, fils de Manu, compte 93 règnes et générations jusqu'à la guerre du Mahābhārata qui, d'après une opinion, inaugure l'âge de fer (*Kaliyuga*) [1] le 28 février 3102 avant notre ère à six heures du matin. Rāma, roi d'Oude ou de Koçala, porte le numéro 65. — La dynastie lunaire, à laquelle se rattachent les héros du Mahābhārata et qui, par ses quatre branches, domine dans la haute vallée du Gange, est notablement moins nombreuse en générations. Mais la ligne des rois Yādavas, issue de Yadu septième descendant de Manu et qui se termine avec Krishna, porte 75 noms. Les rois de Videha sont à peine moins nombreux. Dans l'ensemble six cents noms qui représentent les souverains d'une dizaine d'états.

1. Sur l'ère du Kaliyuga, les quatre *yugas* et l'époque astronomique des Indiens, Barth, III, 92 ; Fleet, JRAS. 1911, 479, 675, 1166. — Cette ère est aussi nommée ère de Yudhisthira (3102-58) ; elle est suivie par l'ère de Vikrama (58 av. J.-C. — 78 ap. J.-C.), suivie elle-même par l'ère Çaka ou de Çālivahana. On établit différemment la synchronisme de l'ère kali et de la guerre du Mahābhārata : pour les Purānas, cette ère commence à la mort de Krishna ; pour d'autres sources, à l'abdication de Yudhishthira, peu après la guerre ; pour l'astronome Varāhamihira, la guerre a lieu en 653 kali. Cette guerre, n'en déplaise à M. Pargiter, qui l'a beaucoup étudiée et en tire beaucoup de renseignements de toutes sortes (JRAS. 1911, 684, etc), est, au mieux, historique à la manière de la guerre de Troie.

Pour les temps postérieurs à la guerre, les Purānas ne donnent plus, dans le détail, que trois dynasties : la lunaire, la solaire et celle de Magadha. On ne peut douter que les derniers souverains nommés ne soient historiques.

1. La dynastie lunaire — capitales Hastināpura (district de Meerut), Indraprastha (Indarpat près de de Dehli), Kauçāmbi — compte 29 rois. Elle se termine avec Kshemaka quatrième successeur d'un Udayana qu'il convient d'identifier avec l'Udena contemporain du Bouddha et roi de Kauçāmbi.

2. La dynastie solaire — race d'Ikshvāku, Koçala, capitale Oude — se termine avec Sumitra, quatrième successeur de Prasenajit.

3. La première dynastie de Magadha est un rameau de la famille lunaire, étant issue de Kuru, trentième roi de cette maison. Elle porte le nom de Brhadratha « Grand Char », septième successeur de Kuru ; elle prit fin avec Ripumjaya « Vainqueur des ennemis », son vingt-et-unième représentant depuis la guerre, depuis Somadhi qui construisit la citadelle de Girivraja.

La seconde dynastie porte le nom de Çiçunāga, son premier chef ; viennent ensuite Kākavarna, Kshemadharman, Kshatraujas. Bimbisara contemporain du Bouddha. Après Bimbisāra des rois de sang pur jusque Nandivardhana et deux générations de rois « çūdras » [1]. Alors Candragupta (*Rapson*, 470).

1. A se reporter ci-dessous, p. 243, on verra que la liste des Purānas est contredite par les souvenirs bouddhiques. Remarquer en outre qu'elle place entre la maison de Brhadratha et celle de Çiçunāga des princes que nous regardons comme des rois d'Avanti (Pradyota, etc) et que les sources bouddhiques donnent comme contemporains des rois Çiçunāga ; que, entre les Çiçunāga et les rois « Çudra » de Magadha, elle donne un sommaire relatif à une dizaine d'états : noms des états, nombre des règnes : Kurus, 19, 26, 30, 36 ou 50 règnes suivant le Purana que l'on consulte ; Pancālas, 25 ou 27 ; Çūrasenas, 23, etc.

On a : « Nandivardhana (42 ans de règne), Mahānandin (43 ans), Mahāpadma et ses huit fils (100 ans de règne) »; ou bien : « neuf Nandas (22 ans) », ou bien : « Nanda et son fils Mahāpadma ». Quoi qu'il en soit, les Nandas ont laissé un nom dans l'histoire légendaire, dans la littérature, dans l'épigraphie (voir p. 241, n. 2; sans doute ont-ils agrandi le royaume de Magadha, *Rapson*, 315). Sortie d'un fils légitimé du dernier Çiçunāga, la maison « çūdra » des « neuf Nandas » ou des « nouveaux Nandas » (*navanandas*), fut renversée par Candragupta, qui, lui aussi, était issu des anciens Nandas (Nandivardhana). — Phegelis ou Phegeus (Bhagala ?), roi des bords de l'Hyphase (Beas), parla à Alexandre des Prasii et des Gangaridae, et du roi Agrammes-Xandrames, de basse extraction, fils d'un barbier, assassin de son prédécesseur : « dans ce personnage, nous dit-on, on reconnait aisément Dhanananda ». De même on corrige le texte relatif à Sandracottos-Candragupta « qui sua procacitate Alexandrum offendisset » : lisez *Alexandrum* = *Nandrum* = *Nandum* (*Rapson*, 372, 468).

§ 5. — *Date du Bouddha* [1].

Les savants semblent être aujourd'hui d'accord pour placer le Nirvāna vers 483 avant notre ère. Il est intéressant d'examiner comment ils déterminent cette date, et si nous pouvons la considérer comme à peu près exacte.

Voici, en deux mots, la question qui se pose : les moines de Ceylan ont gardé le souvenir exact de la date

1. Un exposé très clair du problème par Max Müller, préface de la traduction du *Dhammapada*, *SBE*. vol. X, 1898, p. 43-53.

d'Açoka et ils placent le sacre d'Açoka en 218 du Nirvāna. Faut-il ou ne faut-il pas les croire sur ce point? D'ailleurs aucune garantie n'entoure ce chiffre 218. Il est douteux, plus que douteux, qu'Açoka ait daté un de ses édits de 256 Nirvāna ; mais je crois bien qu'il se vante d'avoir rétabli les bonnes relations entre dieux et hommes interrompues depuis plusieurs siècles (voir la note *Aho dhamma*, *Ac. de Bruxelles*, 1922) : d'où je suis tenté de supposer qu'il considérait comme préhistoriques la prédication du Bouddha et les temps « apostoliques ». Je ne cède pas à cette tentation. — Tout compte fait, 483 (= 218 avant la date du sacre que nous connaissons approximativement) est seulement recommandé par la tradition singhalaise qui, d'ailleurs, n'est pas sans poids.

1. L'ancienne communauté bouddhique a gardé le souvenir d'un conflit disciplinaire qui fut réglé au concile de Vaiçāli, 100 ans après le Nirvāna d'après l'école de langue palie (Vibhajjavādin représentant les Theras ou « école des Anciens »), 110 ans, d'après les Sarvāstivādins, école sanscrite [1]. — Aucune mention du roi sous lequel se serait tenu ce concile, du moins dans les textes canoniques : plus tard, rapprochant ces dates 100 et 110 et les listes dynastiques, les moines de Ceylan ont placé le concile sous le roi Kālāsoka, « Açoka le noir », et plusieurs écoles du Nord sous le roi Açoka qui, d'après certains documents, régnait en 100 du Nirvāna. — Pour les événements postérieurs aux conciles, il n'y a plus accord entre les textes palis et sanscrits.

Le Canon (Cullavagga, Vinayapitaka), après avoir

1. Voir KERN, *Manual*, p. 103-109 ; WASSILIEFF, dans la trad. de *Taranatha*, p. 291, 298. — Sur les conciles, voir notre article *Buddhist Councils* dans *Hastings*, IV, p. 179-185 et PRZYLUSKI, Légende de l'empereur Açoka, p. 19 et passim.

raconté le premier concile, dit simplement : « A cette époque, le Bienheureux étant entré dans le Nirvāna depuis cent ans (*vassasata parinibbute*), les moines de Vesālī... » Oldenberg remarque avec raison que nous avons ici un chiffre rond. La tradition sanscrite met le concile de Vaiçāli 110 ans après le Nirvāna : souvenir qui paraît précis.

2. Les chroniques singhalaises fournissent la généalogie des rois de Magadha et de Ceylan depuis l'époque du Bouddha avec la durée des règnes et la succession des patriarches ; elles donnent une chronologie continue jusqu'à nos jours (Le Cullavamsa se termine en 1798 par ces mots pathétiques : « Les gens qui s'appellent Ingirisi mirent la main sur tout le royaume ».) — Un calcul très simple montre que le Nirvāna eut lieu en 543 (date rectifiée : milieu de 544), et que le sacre d'Açoka est de 325 : d'après la tradition singhalaise 218 années s'écoulèrent entre le Nirvāna et le sacre d'Açoka.

Mais il est certain qu'Açoka, — fils de Bindusāra, le Nandasāra ou Bhadrasāra des Purānas que les Grecs connurent sous le titre de « tueur de ses ennemis » (Amitraghāta = Amitrochates) — et petit fils de Candragupta — Sandrocottos, — fut consacré au plus tard en 270.

Les ennemis de la tradition singhalaise disaient : « Cette tradition erre de 70 ans sur la date d'Açoka, fondateur du Bouddhisme à Ceylan. Quelle garantie présente-t-elle pour la période pré-açokienne ? » — L'argument, ainsi présenté, ne vaut plus. Vickremasinghe a constaté que l'erreur sur la date d'Açoka est relativement moderne. En 1153, Ceylan comptait à partir du Nirvāna fixé en 543 avant notre ère ; mais, jusqu'au commencement du xie siècle, Ceylan plaçait le Nirvāna en 486 : certaine invasion que nous savons

par d'autres sources avoir eu lieu en 1011-1012 de notre ère, est datée, dans le Cullavamsa, de l'année 1497-1498 du Nirvāna [1]. — Cette constatation est du plus haut intérêt : au XI[e] siècle la tradition monastique conservait la date exacte, ou sensiblement exacte, du sacre d'Açoka — mais, visiblement, la question reste entière si le chiffre 218, période Nirvāna-Açoka, mérite confiance.

Lassen considère le chiffre 543 comme bon [2], et admet une erreur de 60-70 ans dans le calcul de la période Nirvāna-Açoka. Mais Max Müller conserve le chiffre 218 et ramène le Nirvāna en 477, de même Bühler (477), Gopala Aiyer (487), Winternitz (circa 480). — Une autre école tient compte d'une tradition du Bouddhisme sanscrit qui place Açoka un siècle environ après le Bouddha : Westergaard met le Nirvāna en 368-370, Kern en 388. — Le flottement 368-388 d'une part, 477-487 d'autre part, tient à l'incertitude où l'on reste encore, malgré l'étude soucieuse des édits d'Açoka, sur la date du sacre. Pour la période Nirvāna-sacre d'Açoka les savants admettent le chiffre 218 ou bien le chiffre 100.

3. On a cru qu'une des inscriptions d'Açoka indiquait la date du Nirvāna et confirmait la tradition de Ceylan. Mais le texte présente de grandes difficultés ; l'opinion la plus récente est que le chiffre 256 qui y figure ne se rapporte ni aux années écoulées depuis le moment où Çākyamuni quitta la maison paternelle, ni aux an-

1 *Epigraphia Zeylanica*, I, p. 155 *apud* Geiger, *Mahavamsa*, p. XXVIII.

2. La date 543 a été défendue par V. A. Smith, JRAS. 1918, p. 543, qui tire parti de l'inscription du roi Kharavela, 165 Maurya, (= 170 av. J.-C. environ), laquelle parle d'un canal creusé 300 ans plus tôt par un Nandaraja (qui serait Nandivardhana séparé par 2 règnes de Candragupta). Avec Nandivardhana en 470 et la durée orthodoxe des règnes de ses prédécesseurs on aurait Ajataçatru en 554 et le Nirvana en 543. — Mais voir *Rapson*, p. 314.

nées du Nirvāna, ni aux missionnaires envoyés par Açoka en pays étranger, ni aux syllabes de l'édit — toutes ces hypothèses ont été essayées et quelques autres — mais aux nuits que le roi a passées hors de chez lui au cours d'une pérégrination dévote. Je ne pense pas que le problème soit résolu [1].

4. Le désaccord est moins grand qu'on le croit généralement entre les listes des rois de Magadha fournies par les sources singhalaises et par les sanscrites. Celles-ci, pense Geiger (1912), omettent Candragupta : grosse omission et faite pour disqualifier la tradition des Sarvāstivādins. Mais un texte publié par S. Lévi (1907) montre que le nom du grand père d'Açoka est bien connu de cette tradition [2]. Une source tibétaine associe Mahāpadma à Nanda, et établit l'accord entre la tradition bouddhique et les Purānas [3]. — On aura, en modifiant sur ces deux points l'excellent tableau de Geiger, deux listes, singhalaise et sanscrite, pareilles pour les premiers et les derniers rois, divergeantes pour quatre ou cinq noms : des deux cotés, sept ou huit règnes entre Ajātaçatru et Candragupta. Il y a de quoi remplir la période de 140 ans environ que les chroniques singhalaises placent entre la fin d'Ajātaçatru (d'après les chroniques singhalaises 24 ou 32 du Nirvāna) et l'avènement de Candragupta (315 av. J.-C., 173 du Nirvāna).

5. On attacha beaucoup d'importance à une tradi-

1. Edit de Sahasaram-Rupnath-Bairat, Buhler, *Ind. Antiquary* VI, 149, VII, 141 (1877) ; Senart, *Piyadasi*, II, 182 ; Barth, I, 101, II, 316, III, 286 ; S. Lévi, *Sur diverses inscriptions de Piyadasi*, *JAs.* 1896, I, 460 ; Boyer, *Quelques inscriptions de l'Inde*, *ibid.* 1898, II, 463 ; F. W. Thomas, *Les Vivasas d'Açoka*, *ibid.* 1910, I, 507 ; S. Lévi *Vyuthena 256*, *ibid.* 1911, I, 119.

2. Les éléments de formation du Divyavadana, Toung-Pao, VIII, 1907, p. 121. — Voir maintenant Przyluski, *Légende de l'empereur Açoka*, Musée Guimet 1923, p. 229. — Geiger, *Mahavamsa*, p. xli.

3. Rockhill, *Life of Buddha*, p. 186.

CHRONIQUES SINGHALAISES	SOURCES SANSCRITES BOUDDHIQUES	SOURCES JAINAS	PURANAS
—	—	—	—
Bimbisara, 52 ans de règne	Bimbisara	Çrenika-Bimbisara	Çiçunaga 40 ans de règne
Ajatassattu, 32	Ajataçatru	Kunika	Kakavarna 36
Udayabhadda, 16	Udayin (Udanabhadra, Udayibhadra)	Udayin	Kshema dharman 20
			Kshatraujas 40
			Bimbisara 28
Anuruddha et Munda, 8	Munda		Ajataçatru 25
Nagadasaka, 24	Kakavarnin (Kakakarna)		Darbhaka (Darçaka Harshaka) 25
Susunaga, 10 ou 18	Sahalin (Saphala)		
Kalasoka, 28	Tulakuci		
Ses dix fils, 22	Sahamandala (Mahamandala)		Udayin 33
	Prasenajit		Nandivardhana 42
Neuf Nandas, 22	Nanda (et Mahapadma)	Neuf Nandas	Mahanandin 43
Candagutta, 24	Candragupta	Candragupta	Mahapadma et ses huit fils 100
Bindusara, 29	Bindusara	Bindusara	
Asoka, 37	Açoka	Açoka	Candagupta 24
			Bindusara 25
			Açoka 36

L'identité de Kunika et Ajātaçatru est prouvée par le fait que, dans les deux traditions, ils ont pour fils Udayin-Udayibhadra. — Çrenika est, au moins une fois, nommé Bimbisara, Weber, *Ind. Studien*, XVI, 469. — Pour les variantes des sources bouddhiques sanscrites, Burnouf, *Introduction*, p. 358; Przyluski, *Légende d'Açoka*, p. 229. D'après Geiger, *Mahavamsa*.

tion de langue sanscrite qui place Açoka un siècle après le Bouddha. C'est sur cette donnée qu'ont bati Westergaard et Kern, qui placent le Nirvāna en 368-370, en 388 (divergences dues au désaccord sur la date du sacre d'Açoka). — Les bouddhistes du Nord ne connaissant pas le grand concile scripturaire que les bouddhistes de Ceylan placent sous Açoka, on pouvait croire que ceux-ci avaient dédoublé Açoka en « Açoka le Noir » et « Açoka le Juste » (dharmāçoka). Inversement, les avocats de la tradition de Ceylan accusaient les bouddhistes du Nord d'avoir confondu les deux Açokas.

Mais le chiffre de 100 paraît décidément trop petit pour notre liste royale. D'autre part les Purānas ont :... Çiçunaga — Kākavarna... en face des Chroniques singhalaises :... Susunāga — Kālāsoka ; donc Kākavarnin de la liste bouddhique sanscrite a des chances d'être Kālāsoka.

Enfin, et surtout, les sources sanscrites sont confuses et contradictoires. 1. L'Açokāvadāna (Divya, p. 368) porte que : « Le Bouddha étant entré dans le Nirvāna depuis cent ans, le roi Açoka règnera à Pātaliputra (Patna)... ». Plusieurs autres sources, le Sage et le Fou (Nanjio, 1322), le Goçringavyākarana, l'Avadānaçataka, le traité de grand Véhicule Nanjio 1169, confirment cette assertion. — 2. L'Açokāvadāna, le Vinaya tibétain, le Vinaya Sarvāstivadin chinois, qu'on est porté à considérer comme la source ou l'autorité des textes ci-dessus (1), placent le patriarche Upagupta en 100 du Nirvāna ; l'Açokāvadāna nous apprend qu'Upagupta dirigea les pèlerinages d'Açoka et le présenta à Yaças, le merveilleux vieillard qui avait vu le Bouddha. — Mais il est visible que les rédacteurs n'ont aucun souci chronologique, superposent les prédictions du Bouddha sur les patriarches qui viendront 100 ans après lui. Il n'y a rien à tirer de cette prétendue date.

On peut d'ailleurs deviner comment elle s'est accréditée. L'ère Maurya, fondée par Candragupta, commence en 322 av. J.-C; on peut admettre qu'elle est restée en usage et s'est prolongée, avec une modification dans le comput des siècles, en ère Çaka (1[re] année Çaka = 78 de notre ère = 400 Maurya) — Açoka règne de 263 à 224, c'est-à-dire Maurya 59-98. Nous avons des inscriptions de 318 (statue du Bouddha) et de [40]3, [40]8, etc. (Kanishka et ses successeurs) qu'il faut calculer en Maurya. — Suivant toute vraisemblance, les bouddhistes crurent que l'ère dont ils se servaient comme tout le monde était l'ère du Nirvāṇa. C'est ainsi que les Sarvāstivādins placent Kanishka en 400 et Açoka en 100 du Bouddha [1].

La tradition des Sammitiyas place sous Nanda et Mahāpadma, à Patna, un concile où on discuta la doctrine de l'Arhat ou saint. Ce concile aurait eu lieu en 137 du Nirvāna. Il faut quelques années entre Mahāpadma et Candragupta (315 av. J.-C.) On aurait donc, pour le Nirvāna, une date antérieure à 452 [2].

6. Les sources singhalaises, d'une part affirment que 218 ans séparent le Nirvāna et le sacre d'Açoka, d'autre part remplissent cet intervalle avec des patriarches et des rois.

1. D'après Foucher, *Gandhara*, II. 510. — S. Lévi, *JRAS*. 1914, p. 1016.

2. M. F. W. Thomas a relevé dans la prophétie sur le Li yul ou Khotan des indications curieuses (Cordier, *Catalogue*, p. 433; Rockhill, *Life*, p. 233). Le texte, certainement tardif, rattache à Açoka les origines bouddhiques de ce canton tibétain, et donne une table chronologique qui cadre avec les données qui précèdent : « Ajātaçatru régna 32 ans, 5 ans avant et 27 après le Nirvāna; entre ce roi et Açoka, 10 générations de rois. Açoka, après 30 ans de règne a un fils nommé Kustana qui, à 12 ans, est adopté (?) par le roi de Chine et à 19 ans fonde le pays nommé d'après son propre nom, Kustana ou Khotan. Du Nirvāna au règne de Kustana, il y a 234 ans. » — On a : la 49[e] année de règne d'Açoka = 234 du Nirvāna; Açoka fut couronné dans la 4[e] ou 5[e] année de son règne, donc en 234 moins 44, c'est-à-dire 190 du Nirvāna, qui est ainsi fixé vers 460.

Il n'est pas absurde d'attacher quelque importance au chiffre 218; mais il faut reconnaître que ce chiffre est médiocrement soutenu par le comput des règnes et des patriarcats.

(a) Upāli avait 44 ans d'ordination au Nirvāna et vécut encore 30 ans. (Ceci le fait mourir à 94 ans).

Dasaka, qui dirigea l'Eglise après Upāli, fut ordonné par Upāli 16 ans après le Nirvāna ; il survécut 50 ans à Upāli. (Donc il nait 4 ans avant le Nirvāna et meurt à 84 ans en 80 du Nirvāna).

Et de même jusqu'à Tissa Moggaliputta qui meurt 26 ans après le sacre d'Açoka.

Malheureusement les chiffres ne sont pas constants dans la chronique ; nous devons faire un choix et des rectifications pour obtenir le total de 218. L'âge de quelques-uns de ces patriarches (Tissa meurt à 106 ans) parait peu vraisemblable. Les sectes du « Nord » ont d'autres patriarches. En résumé, la valeur de nos listes est très faible (Kern; Przyluski, Empereur Açoka, p. 44).

(b) Les souvenirs relatifs aux rois ne présentent aucune garantie. Un détail curieux est que, à l'imitation d'Ajātaçatru, tous les rois de cette dynastie tragique assassinèrent leurs pères. Alors les citoyens furent fâchés et dirent : « Ce sont des parricides » ; ils bannirent Nagadasaka et prirent comme roi Susunaga qui règna 18 ans. Son fils, Açoka le noir, règna 28 ans. La dixième année d'Açoka le noir, 100 ans s'étaient écoulés depuis le Nirvāna. Alors les moines de Vaiçāli pratiquèrent dix pratiques irrégulières. — Suit le concile.

7. Le créateur, ou plutôt le réformateur de la confrérie des Jaïnas, Mahāvīra, est bien connu de la tradition bouddhique qui le nomme le Niggantha Nataputta, et le considère comme un contemporain du

Bouddha, comme le chef des ascètes « sans liens » (*nirgrantha*), rivaux des moines bouddhistes.

Les traditions relatives à la date de Mahāvīra ne sont pas sans importance pour fixer celle du Bouddha. Nous ne pouvons mieux faire que de traduire ici ce que dit M. J. Charpentier sur cette question[1], sans toutefois partager aucune de ses certitudes.

« Les Jains ont, sur Mahāvīra leur fondateur et les pontifes qui lui ont succédé, des tables chronologiques dont la rédaction a pu commencer à une date relativement primitive. Mais il est avéré que, à l'époque où ces listes prirent l'aspect qu'elles ont aujourd'hui, la date réelle de Mahāvīra était oubliée ou, du moins, était douteuse — La date traditionnelle de la mort de Mahāvīra, sur laquelle les Jains établissent leurs calculs chronologiques, correspond à l'année 470 avant l'ère Vikrama, (à l'année 452 d'après la secte des Digambaras), soit à 528 (510) avant notre ère. Le comput est surtout basé sur la liste des rois et des dynasties, liste complétement dépourvue de valeur, car elle mêle les souverains d'Oudjein, de Magadha, etc. En outre, la tradition bouddhique affirme que Mahāvīra a prêché en même temps que le Bouddha : celui-ci, de l'accord unanime des savants, mourut dans les environs de 480 ; on nous dit qu'il mourut à 80 ans et ne commença pas à prêcher avant 36, à une date où Mahāvīra, d'après le comput traditionnel des Jains, était déjà mort. Ajoutez que Mahāvīra et le Bouddha furent contemporains d'un roi de Magadha — que les Jains appellent Kunika et les bouddhistes, Ajātaçatru — et dont le règne commença 8 ans avant la mort du Bouddha : si Mahāvīra mourut en 528, il ne fut pas le contemporain de ce roi. — Par conséquent, rejetons la date de 528 et adoptons celle que M. Jacobi a dès longtemps recommandé sur l'autorité de l'écrivain jain Hemacandra (mort en 1172), à savoir la date de 468 : les listes chronologiques jainas pla-

1. Dans *Rapson*, p. 155; Jacobi, *Préface du Pariçishtaparvan* (Calcutta, 1891), *Kalpasutra*, p. 8; *Hastings*, VII, 467; Charpentier, *Ind. Antiquary*, 1914, 118, 125, 167.

cent l'avènement de Candragupta en 255 avant l'ère Vikrama, soit en 313 et Hemacandra affirme que, à ce moment, 155 ans s'étaient écoulés depuis la mort de Mahāvira »[1].

Pour ne pas être très incomplet, il faudrait examiner ici de nombreuses traditions relatives à la date du Nirvāna, traditions curieuses à plus d'un titre, mais qui n'apportent aucune donnée pour la solution du problème[2].

1. M. J. Charpentier observe que, d'après des sources bouddhiques, le Bouddha survécut à Mahāvīra. « Mais, ajoute-t-il, cette assertion est contredite par d'autres affirmations contemporaines, et ne fait pas réellement obstacle à la date. » — Je ne sais quelles sont ces affirmations contemporaines; mais les sources bouddhiques disent des disciples de Pūrana Kassapa, divisés après la mort de leur maître, ce qu'elles disent des disciples de Mahāvīra : la division des sectes rivales, après la mort de leur chef, est un lieu commun exploité pour vanter la concorde bouddhique.

2. Signalons :

1. La tradition du « dotted record » — Upāli, à la mort du Bouddha, collectionne le Vinaya et marque un point sur le manuscrit. En 480-490 de notre ère, Samghabhadra marque le 975e point (Lettre de Nanjio, *Academy*, 1884, *Indian Antiquary*, 1884, p. 148; Takakusu, *JRAS*. 1896, p. 436, 1897, p. 113).

2. *Die Berechnung der Lehre...* de Sureçamatibhadra, écrivain tibétain (1591 de notre ère) trad. par Schlagintweit, *Ac. de Munich*, 1896 (compte-rendu détaillé de Feer, *J As*., 1897, I, p. 524). L'auteur attaque un traité de 1441 (« année de la fausse rectification ») qui plaçait le Nirvāna 1750 ans avant le cycle qui commence en 1206 de notre ère (soit 544-545 avant notre ère), et établit à sa façon la date de 513; il cite une copieuse littérature; il place Mahomet (Madhumati) en 623.

D'autres données tibétaines, Csoma, *Grammar*, p. 199; Burnouf, *Lotus*, p. 508, *Introduction*, p. 146; Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 77, Kern, *Manual*, p. 108; données mongoles, Hoei, *JRAS*, 1913, p. 962.

3. Chronologie chinoise. Voir notamment Hiuan-tsang, Mémoires, I, 334, Beal, II, 33; S. Lévi, *Seize Arhats*, p. 26 (*J As*. 1916, II). On discute le sens de l'expression chinoise « dans les huit cents ans » : il faut comprendre « dans les premières années du neuvième siècle après le Nirvāna » : mais les experts ne sont pas d'accord (Peri, *BEFEO*, xi, 355, O Franke, *JRAS*., 1914, p. 398, Takakusu, ibid, p. 1013). — Burnouf, *Introduction*, p. 587, Rémusat, *Fo-Koue-Ki*, p. 229.

4. Des analyses très curieuses de Fleet, *JRAS*. 1909, p. 1 : « *The day on which Buddha died* », qui aboutit à la précision « 13 octobre 483 avant J.-C. » — Les Sarvāstivādins diffèrent des autres sectes sur le jour du Nirvāna.

CHAPITRE V

Histoire des croyances et des spéculations du Veda au Bouddhisme [1]

Au cours de la période qui s'étend des premiers temps védiques à l'époque du Bouddha, — période incalculable, comme disent les bouddhistes des « éons » qui divisent la primitive histoire de l'humanité — certaines parties des croyances indo-iraniennes et védiques ont été modifiées, transposées, renouvelées, remplacées. Nous ne connaissons, au début, que certains aspects d'une religion ou civilisation qui laisse à peine pressentir ce que sera la civilisation spécifiquement indienne et qui, à distance, offre surtout les traits communs à toutes les religions naturalistes,

1. On peut recommander, presque sans réserves, le livre de M. R. Grousset, *Hisioire de la Philosophie orientale*, 1923. La chronologie n'en est pas très sûre et l'appréciation des systèmes est peut-être troublée par le préjugé du « pessimisme hindou »; mais les indianistes y admireront une pensée vigoureuse et ordonnée. Bonne bibliographie. — Farquhar, *Outline of the religious literature of India*,, 1920; précieux pour la bibliographie. — P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, 1923, intéressant, sommaire très condensé et abstrus où la philosophie occidentale, à mon avis, obnubile parfois la pensée indienne. — Carpenter, *Theism in India*, 1921, parle très bien *de omni re*.

dieux plus ou moins mythologiques, sacrifices d'hommage et sacrifices « *do ut des* », magie, croyance au « royaume des Pères », etc. Nous aboutissons, vers l'époque du Bouddha, à l'Hindouisme, transmigration, nirvâna, panthéisme, émanation, monisme, cultes dévots, instituts monastiques.

Les changements ont leur origine, pour une part, dans le développement de spéculations fort anciennes et proprement védiques et sacerdotales ; et aussi, pour une large part, dans l'influence exercée à la longue sur les cercles sacerdotaux — les seuls dont nous ayons des écritures à date ancienne — par les milieux ascétiques et populaires, âryens ou autochtones, où baigne depuis l'origine la pensée védique.

Les savants sont loin d'être d'accord, non seulement sur la chronologie absolue et les détails de cette histoire, mais encore sur ses grandes lignes, sur sa chronologie interne, sur la nature des facteurs qui l'ont régie. Nous tâcherons d'exposer loyalement des vues qui se contredisent. Mais le lecteur n'oubliera pas que les théories occidentales sur l'évolution ou les révolutions des croyances indiennes n'atteignent que les points éclairés de l'histoire vraie. Nous savons très mal l'épaisseur et la superficie des milieux sociaux qu'intéressent les idées plutôt ébauchées que définies dans des textes souvent obscurs et ésotériques. Faute d'avoir conscience de cette ignorance, on a trop souvent distingué des périodes nettement caractérisées : période gaie, pieuse, active ; période durant laquelle l'Inde se complait et s'abîme dans les secrets de la liturgie ; période de réaction : dégoûtée du ritualisme, l'Inde acquiert l'idée de l'Être en soi, d'où les pratiques d'extase, de pénitence, de dévotion, d'où la recherche du salut, l'horreur de la renaissance ou plutôt de la re-mort à perpétuité. L'Inde est

désormais pessimiste, affolée par la hantise de l'Absolu : absence de progrès, de liberté, de vie politique ; domination des prêtres, caste, interdiction de la viande et de l'alcool. Le sacerdotalisme et la mystique perdent l'Inde : « La lutte des kshatriyas contre les brâhmanes est dans l'histoire le premier effort du laïcisme » (Garbe), effort malheureusement stérile.

Il faut savoir que tout cela est de la littérature. A coup sûr le moine qui hante les cimetières et arrive à ne plus voir qu'un squelette sous les appas féminins, n'est pas exempt de pessimisme ! Mais, grâce aux dieux et à Sarasvatī, nous avons assez de preuves que l'Inde — malgré le sacrifice du cheval, les Upanishads, le Bouddhisme, la caste et les brâhmanes — fut à bien des égards un pays comme tous les autres, très vivant et progressif, épris des arts, des fêtes et des lettres, point morose, railleur, voltairien à l'occasion, facilement amusé et très amusant. — Notre moyen âge n'est pas tout entier dans la Somme ou dans l'Imitation.

L'Inde a eu des virtuoses dans tous les genres. Des prêtres-sorciers auteurs des Brāhmanas, des théoriciens de la science de l'amour (*kāmaçāstra*) et de la science politique ; des ascètes, des philosophes. L'Inde a tout mis en « traités » (*çāstras*) et c'est, d'après ces *çāstras* que nous avons écrit son histoire et interprété sa civilisation. Heureux quand nous comprenons les *çāstras* ! Les spéculations des philosophes indiens ont défrayé l'indianisme : c'est seulement aujourd'hui que nous nous rendons compte de la vraie nature de la philosophie indienne. Celle-ci n'est presque jamais une interprétation des faits psychologiques ou moraux ou des données métaphysiques ; elle est le plus souvent un arrangement purement logique de vieilles listes traditionnelles, de conceptions mythologiques

tant bien que mal accordées avec des vues enfantines sur la nature des choses, sur la respiration, sur les trois substances, sur les vingt-cinq choses.

§ 1. — *Les dieux védiques; le Sacrifice, les Brāhmanas.*

1. On s'est fait longtemps illusion sur le caractère de la religion du Rigveda. Une nuée, faite de philologie romantique, dissimulait aux indianistes les traits sacerdotaux, rituels, mystiques et magiques de la prière et du sacrifice. Mais, en même temps que Bergaigne imposait à l'exégèse des lois strictes et fondait la science de la lecture du Veda en s'opposant à ce qu'on prêtât au même mot, d'après le contexte, une demi-douzaine de significations variées, Barth affirmait que le Rigveda, plus ancien de rédaction, n'est pas plus vieux que la tradition magique, très archaïsante, qui est consignée dans l'Atharvaveda, et qu'il est plus jeune que cet ensemble de rites, domestiques ou publics, indo-européens ou « sauvages », qui foisonnent dans la littérature du rituel et de la coutume; il montrait que le Rigveda renseigne seulement sur une partie des croyances et des pratiques cultivées dans un cercle restreint du monde âryen; que les auteurs des hymnes ignorent, soit de parti pris, soit en raison du but spécial des hymnes, beaucoup d'institutions qui apparaissent plus tard dans la littérature, et que, en ce qui concerne les croyances contemporaines dont ils s'inspirent, on peut douter qu'ils en soient les truchements fidèles. D'une part, ils spiritualisent et moralisent les idées contemporaines; d'autre part, ils raffinent et spéculent sur la nature

vraie des dieux, sur le sacrifice, sur la parole sacramentelle (*brahman*), force divine que l'homme tient des dieux mais qui sans doute est antérieure aux dieux mêmes.

Cependant, et d'après le Rigveda même, la religion rigvédique est avant tout « la religion des puissances mystiques qui sont les agents du sacrifice, Agni et Soma [le feu et la plante-liqueur], des rois célestes Indra, Varuna, les Adityas, ayant à leurs côtés, parfois au-dessous d'eux, le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, Yama qui règne aux Champs-Élisées, Ushas qui sépare le Jour et la Nuit, Vāta, Rudra, les Maruts qui gouvernent l'atmosphère. Les origines et les affinités de ces figures et de beaucoup d'autres ne sont pas toujours claires; leurs mythes et leurs attributions souvent se confondent ou se contredisent, et la spéculation a fait tout le possible pour ajouter au trouble des traditions qui les concernent. Elles n'en ont pas moins chacune son unité, sa personnalité » (Barth, IV. 194, II, 320). Les dieux du Rigveda sont des dieux vivants et les Hymnes sont souvent de vraies prières ; la spéculation même est parfois dévote : « Il est tel de ces vieux chants où, sous la confusion des pensées et des images, on croit saisir encore le trouble d'une âme émue qui cherche et qui adore » (I, 37, mais voir IV, 295). La piété sera une des notes permanentes du Brâhmanisme et de l'Hindouisme, en contradiction absolue avec une tendance également forte, « l'aversion pour toute conception précise et limitée des personnalités divines », qui est « le trait le plus saillant de la théologie des Hymnes »[1] (ii 320),

1. A tous les dieux on attribue « une geste commune qui n'est que l'amplification, pour ainsi dire, du nom de dieu ». — « O Dieux, il n'y a parmi vous ni grands, ni petits, ni jeunes, ni vieux ; vous êtes tous grands » — « Les pretres parlent de l'Unique en lui donnant différents noms. ».

aversion qui aboutit, dès les Hymnes, d'une part à des conceptions monothéistes abstraites et froides, d'autre part à des doctrines panthéistes ou monistes. « De toutes les croyances les polythéistes sont les moins fixes : à la même époque, chez le même peuple, elles oscillent sans cesse et à des degrés divers entre le monothéisme, l'animisme et le panthéisme naturaliste » (*Barth*, II, 320-321).

L'Inde — brâhmaniste et bouddhiste — restera polythéiste, animiste, païenne ; toutes ses théologies baigneront, dans leurs parties inférieures, aux sources de la magie et du folk-lore. Elle aura des dévotions ardentes pour des dieux personnels, Krishna, Çiva, dont aucun ne sera aussi pur que le Varuna des Hymnes, sauf, peut-être, le Bouddha de certaines écoles. Elle aura des déismes mal équilibrés, et toujours de médiocre conviction : aux temps du Rig Veda, des dieux nommés le Créateur, le Démiurge « Celui qui fait tout », Hiranyagarbha « Germe d'or », Brahmanaspati « le maître de la parole sacrée » ; depuis, Prajāpati « le père des générations », puissance à demi-personnelle d'où émanent les choses, qui s'affirme dans le Rig et domine dans les Brāhmanas ; Brahmā et plus tard le Seigneur (Içvara) des écoles philosophiques. Elle aura surtout des dieux impersonnels le Désir, le Temps, le Purusha ou Homme primordial, l'Atman ou « âme du monde », le Brahman, c'est-à-dire la formule du sacrifice, la force mystique du sacrifice considérée comme l'essence du monde, — personnalités sans consistence, entités cosmologiques ou mystiques qui ne sont pas des dieux mais des représentations du divin ou du destin [1].

1. V. S. Ghate, *Le Vedanta, Etude sur les Brahmasutras et leurs cinq commentaires* (1918), Intr. pp. IX et suiv. (Les trois périodes

Quant au sacrifice, dès les temps âryas les plus reculés, il apparaît, comme une « dette », comme une œuvre obligatoire, nécessaire à l'individu, mais encore, mais surtout nécessaire à la famille ; une œuvre d'impétration et de rachat [1]. Il garde ce double caractère même dans les livres liturgiques qui envisagent exclusivement les grands sacrifices et qui, comme nous verrons, exaltent surtout la vertu magique et mystique du sacrifice. L'ancienne conception des devoirs de l'homme à l'égard des dieux et le sentiment de l'étroite solidarité de l'homme et des dieux, restent dans l'Inde brâhmanique au premier plan, même pour les « intellectuels » et les mystiques : « Faites par le sacrifice prospérer les dieux et les dieux vous feront prospérer... De la nourriture viennent les êtres, de la pluie vient la nourriture, du sacrifice vient la pluie... Celui qui ne contribue pas à faire tourner cette roue, est indigne de vivre » (Gītā, III, 11-16).

Le service divin est de deux sortes : le rituel solennel (sacrifice du Soma) et le rituel domestique. Le premier, dès l'origine, appartient à des hommes de métier, aux brâhmanes. C'est à ce rituel que sont relatifs les hymnes du Veda dans leur ensemble, que sont exclusivement consacrés les commentaires liturgiques. C'est à propos de ce rituel que les brâhmanes ont édifié la théorie du sacrifice, puissance mystique et cosmique. Très différent le rituel domestique ; les

de la philosophie sanscrite) ; Oltramare, *Hist. des idées théosophiques* (1906), p. 3 et suiv. (Les antécédents védiques de la théosophie) ; Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, (1919), p. 9 et suiv. (Die alten Götter, etc.)

1. Oldenberg, trad. des Grhyasutras, Sacred Books of the East, vol. XXX, Introduction. — Jolly, *Recht und Sitte*, §§ 251 et suivants — *Barth*, I, 56-58. — Oltramare, *Le rôle du Yajamana dans le sacrifice brahmanique*, Muséon, 1903 (où sont relevés des faits souvent négligés).

ouvrages qui le décrivent ne font pas partie de la révélation (*çruti*), mais de la tradition (*smrti*) : ils ont été rédigés par les brâhmanes à une époque où le canon révélé était clos ou du moins fixé, à une époque où l'influence des écoles brâhmaniques était prépondérante. Cette influence se marque dans les textes, empruntés au Rig, tardivement introduits dans le rituel domestique : celui-ci avait une littérature à soi, des formules en prose et aussi des morceaux rythmés dont quelques-uns ont passé dans les hymnes : endosmose et exosmose. Le prêtre de ce rituel était le père de famille auquel l'épouse est étroitement associée ; pour feu, le foyer domestique ; offrandes non sanglantes ; à côté des rites quotidiens (les cinq sacrifices) et de saison, des cérémonies de libre choix pour obtenir tel bien particulier. N'intervenaient les prêtres professionnels que dans des circonstances déterminées, les plus importantes, le mariage et l'établissement du feu du nouveau ménage, la mort et les funérailles. — Le service divin domestique présente d'étroites analogies avec les vieux usages de plusieurs peuples ; il s'inspire d'une grave piété traditionnelle, du sentiment d'une dépendance étroite à l'égard des dieux et d'une crainte superstitieuse de toutes les puissances malignes. Les spéculations philosophiques comme les dévotions — adoration du Bouddha ou de Krishna — n'exerceront sur la vie liturgique de la famille qu'une influence faible et lointaine.

Le sacrifice du Rigveda est un acte de latrie. Dans les Brāhmanas [1], commentaires sacerdotaux — « ex-

1. M. WINTERNITZ ((*Gesch. der indischen Lit.*, Leipsick 1905, I, 1re partie, p. 163-196), a donné une description fort lisible des Brahmanas munie d'une bonne bibliographie et enrichie d'extraits. — A. A. MACDONELL (*Hist. of Sanskrit Lit.*, Londres 1900, p. 202-218) et V. HENRY (*Les littératures de l'Inde*, 1904, p. 37-47) se placent surtout au point de vue littéraire.

plication du *brahman*, c'est-à-dire de la parole sacrée, » — le sacrifice est une liturgie conçue comme

Nous possédons notamment la version du *Çatapatha brahmana*, par J. Eggeling, (Sacred Books of the East, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII et XLIV), celle de l'*Aitareya* et du *Kaushitaki* par A. B. Keith (1920, Harvard Sanskrit Series, vol. 25). — Le livre de Caland et Henry, *L'Agnishtoma, Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique* (1906-1907) (voir Oltramare *RHR*. 1906 II, 84-91) permet à un lecteur attentif et informé de suivre, dans tous les détails ascétiques et liturgiques et dans toutes les récitations qu'il comporte, le sacrifice par excellence. — A. Hillebrandt, *Ritual Litteratur-Vedische Offer und Zauber* (Strasbourg 1897, dans le « Grundriss » indo-âryen, III, 2e partie) explique l'ensemble du rituel domestique (qui est étranger aux Brahmanas, voir ci-dessus) et du rituel du Soma, sacrifices quotidiens, etc.

Sur la doctrine des Brahmanas, outre les ouvrages traitant des religions de l'Inde (*Barth*, I, 55-67, etc) et deux chapitres importants de P. Oltramare (*Histoire des idées théosophiques*, I, 1906, p. 3-59), nous avons trois livres. 1° S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (1898) ; cet ouvrage correspond exactement à son titre et envisage exclusivement l'idée que les prêtres se font du sacrifice ; les conceptions ou imaginations relatives à la cosmogonie, à la psychologie, à Rudra, ne sont touchées qu'incidemment.

2° Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1re partie (Leipsick, 1894), traite de la philosophie à l'époque des Brahmanes (pp. 159-336) : il s'attache exclusivement à l'histoire des idées concernant Prajapati, Brahman et l'Atman. Très riche en références et en traductions, parfois exactes, on ne peut pas dire qu'il donne une idée exacte de la richesse et de la confusion des mythes et des hypothèses de toute sorte qui remplissent les textes. — Ni non plus n'en explique-t-il exactement l'esprit. Donnons un exemple. Une des vues sur l'origine des choses est que l'Être ou l'Homme primordial, pour engendrer le Monde, se divisa en mâle et femelle, et il engendra les hommes. La femelle pensa : « Bien que je sois née de lui, il s'unit à moi », et elle se cacha se changeant en vache, puis en jument, enfin en fourmi. L'homme se fit successivement taureau, étalon, etc. — Pour Deussen, l'Homme est la « Volonté » de Schopenhauer, et la Vache, l'idée platonicienne.

3° Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte* (1919, Gottingue) le dernier ouvrage du maître, et à bien des égards, un des plus méritoires. L'auteur s'attarde peu aux points déjà élucidés, — il a seulement huit pages sur le sacrifice et six sur Prajapati — mais il donne le premier exposé, équilibré, didactique, complet, de tous les philosophoumènes des Brahmanas. Il omet Rudra, le dieu très vivant qui joue un grand rôle à l'époque du Brahmanas, mais qui, visiblement, est un intrus dans la « Weltanschauung » des brâhmanes ritualistes.

une œuvre essentiellement magique, très complexe d'ailleurs et qu'on ne peut assimiler à aucune forme connue de sorcellerie. — Se gardant à bon escient de « confondre en principe le sacrifice et la magie », Oldenberg s'est imposé la tâche difficile de « différencier les deux catégories et d'étudier les influences répercussives de l'une sur l'autre ». Il n'est pas inutile de reproduire une partie au moins de ses conclusions, afin de savoir ce que cet esprit judicieux et libre pensait sur le problème obscur et controversé de la nature du sacrifice [1].

Aucun doute n'est possible sur la donnée rudimentaire qui domine la conception archaïque du sacrifice : le sacrifice est un don qu'on fait monter jusqu'au dieu ; il doit, dans la pensée du sacrifiant, agir sur les intentions de celui-ci, non point par voie de contrainte, mais en captant sa toute-puissante bienveillance. — Pouvons-nous, sans y rien changer, prêter cette conception à l'âge védique ? A qui considérera sans prévention le langage que tiennent aux dieux dans le Rigveda les poètes du sacrifice, l'affirmative, en principe, ne fera point difficulté : s'il s'y est mélangé des éléments d'autre provenance, le caractère général n'en est pas moins évident... Mais sur cette base s'édifient des données nouvelles. Et, tout d'abord, l'idée que le sacrifice a moins pour effet de capter le bon vouloir du dieu, que de le capturer lui-même par une sorte d'opération magique. C'est dans cet esprit qu'il est dit : « Puissant est l'hommage ; je me le concilie ; l'hommage supporte le ciel et la terre ; je rends hommage aux dieux ; l'hommage règne sur eux »... L'idée, si développée dans la suite, du pouvoir du prêtre sur le dieu existe déjà *en germe* dans le plus ancien Veda. L'essentiel est de ramener ces rudiments à leur juste valeur. Ils relèvent surtout, si je me trompe, d'une cause qui, au surplus, a exercé

1. Que le sacrifice indien n'est pas un rite de communion, Oldenberg, *Religion du Veda*, p. 289 ; Keith, *JRAS*. 1907, 929-949, Some modern theories of religion and the Veda 1915, p. 127 ; 1917, 542-555, M. Reinach's theory of sacrifice. — Vues opposées : Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Année sociologique 1897-1898 ; Reinach, *Cultes, Mythes et religions* ; Frazer, *The Scapegoat*, etc.

sur l'évolution historique du sacrifice la plus considérable influence, de la confusion de deux sphères d'idées et d'actions originairement distinctes, le sacrifice et la magie ». Rien de plus différent que l'hommage à Varuna et le rite d'envoûtement, que le procédé du sacrifiant, qui verse au puissant Indra la liqueur céleste, et le procédé du magicien qui déchaîne un démon contre son ennemi. « Mais il n'est pas moins certain que la contiguïté des deux procédés dans la pratique de la vie quotidienne les a exposés à toute sorte de contaminations mutuelles. Les rites du sacrifice ressemblaient souvent à ceux de la magie, et ils s'y assimilèrent de plus en plus... On en vint à penser que le sacrifice opérait à la façon de la magie. Le sacrifice appelle à lui les dieux; ils y sont présents, voilés, eux et lui, d'une brume de mystère et d'heureux espoir : quoi de plus propre à appeler l'incantation magique?... Cette confusion du sacrifice et de la magie a été favorisée par une autre confusion toute voisine et parallèle, celle de la formule de prière et de la formule de magie... Le sacrifice fait mieux que de violenter par sa vertu magique la volonté des dieux : il peut passer par dessus et, sans leur assistance, exercer sa mystérieuse influence sur les choses ou sur les événements... Dès l'époque du Rigveda le sacrifice possède déjà une vertu propre indépendante de la grâce divine, la vertu mystérieuse du sacrifice qui donna naissance au monde » (Oldenberg, Religion du Veda, pp. 262-270) [1].

1. Bergaigne allait plus loin. — On oppose la religion du Rigveda à la religion des commentaires liturgiques, et à bon droit, si on prétend souligner le contraste qui se marque entre l'esprit des commentateurs et l'esprit qui animait les antiques croyances à Indra, à Varuna, à Yama. Mais la différence n'est pas sensible entre les « poètes » du Rigveda et la sacerdoce qui nous a laissé des documents sur l'emploi du Rigveda dans le sacrifice. La poésie et la religion védiques, « portent au plus haut degré la marque de cet esprit sacerdotal. Elles sont le fait de gens de métier : la langue est souvent une sorte de jargon maçonnique, qui devait n'être intelligible qu'à des initiés. Le sacrifice avec ses rites et les spéculations dont ils sont l'objet tient une place énorme : la croyance, si souvent et parfois si bizarrement exprimée dans les Brahmanas, qu'il est, en dehors de toute intervention de la divinité, la condition du cours normal des choses, est déjà profondément empreinte dans les Hymnes. Il constitue à lui seul une religion, et les mythes, bien que d'origine naturaliste, n'y reflètent, en un nombre infini de cas, les phénomènes qu'à travers des conceptions ritualistes » (*Barth*, I, 277, résumant Bergaigne).

La « doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas » est très nette.

Le sacrifice est un *opus operans*, l'*opus operans*. Il y a une force magique éparse dans le monde et qui l'anime. Cette force se concentre et se renouvelle dans les choses sacrificielles, dans les instruments, dans les oblations, dans les rites, surtout dans la parole sacrée ou *brahman*. Cette force, au cours du sacrifice, pénètre les dieux, le sacrifiant et le prêtre : ce dernier, comme jadis les dieux lorsqu'ils sacrifiaient à l'origine, manie cette force avec d'infinies précautions fixées par l'usage, nommant les dieux qu'il faut nommer, prononçant ainsi qu'il convient, soucieux des règles de pureté rituelle qui se confondent dans une certaine mesure avec la pureté morale. Les dieux sont de simples figurants, de la même importance que chacun des éléments du sacrifice, ustensiles ou victimes.

Pour les Brāhmanas, la réalité est triple : le macrocosme ou le divin (*adhidaivata*) : espace, soleil, feu, lune, vent, ciel et terre, qui sont des divinités et des éléments ; le microcosme ou l'homme (*adhyātman*), qui est corps (*tanu*) et âme (*ātman*), et s'analyse en éléments mortels, cheveux, peau, chair, os, moelle, et en éléments immortels, intellect (*manas*), parole, souffle, vue, audition ; le sacrificiel enfin (*adhiyajna*). Le macrocosme se ramène à l'unité en un créateur, ou plutôt en un universel qui est à la fois « être », « déterminé », ou « non être », « indéterminé ». L'universel « émet » (*srj*) et par cette émission se vide de sa substance ; ou bien il engendre par son union avec un principe féminin d'abord séparé de lui. Le microcosme trouvera dans un de ses éléments, la respiration (*prāna*), ou l'intellect (*manas*), ou un des souffles vitaux promu au premier rang (*ātman*), son

principe fondamental : mais, à l'époque des Brāhmanas la spéculation n'est pas encore arrivée à des vues cohérentes. Pour le sacrificiel, malgré la multitude de ses éléments, il est conçu comme un être personnel et divin : « Le sacrifice n'est pas visible ; on ne peut pas le toucher : les dieux sont invisibles, le sacrifice est invisible ». — « Le sacrifice est un homme », c'est-à-dire une personne (*purusha*). — « Lorsqu'un prêtre adresse la parole à un autre prêtre, c'est au sacrifice qu'il parle : Écoute-nous ! Tourne-toi vers nous ! » — « Le sacrifice se réjouit quand s'approche un savant. » — « Il s'effraye comme une gazelle. » — « On tue le sacrifice en l'accomplissant. » — « Le sacrifice pensa : la parole est femme ; je l'appellerai, elle viendra à moi ».

Il y a entre le macrocosme, le microcosme et le sacrificiel une étroite solidarité qui va jusqu'à l'identité. Mais les rapports que soutiennent entre eux les divers éléments de ces trois sphères varient à l'infini, d'après le rite ou d'après l'inspiration du prêtre. Les diverses parties du sacrifice correspondent aux diverses parties de l'homme, aux diverses divinités et forces de l'univers, mais la correspondance n'est pas stable, car elle est établie sur une cosmo-hiéro-psychologie dominée par un mysticisme incohérent.

Les Brāhmanas sont « spéculatifs » parce que, seule, la connaissance des mystères du sacrifice rend le sacrifice opérant : le prêtre doit connaître les mystères, mais peu importe que ces mystères fassent corps de doctrine.

Les Brāhmanas poursuivent un but pratique très précis, tantôt la réalisation de fins mondaines, tantôt la réalisation du grand œuvre qu'est la divinisation soit du sacrifiant soit des prêtres eux-mêmes.

Les anciens sacrifiaient pour obtenir la pluie, des

vaches, des fils, une vie de cent automnes. La préoccupation des biens d'ici-bas n'est pas étrangère aux Brāhmanas, tant s'en faut, mais ils se font souvent une idée plus mystérieuse du but et des résultats du sacrifice. Le sacrifice a pour fin la conquête de l'immortalité, c'est-à-dire de la qualité de dieu (*devatva*). — La vieille distinction indo-européenne de l'homme mortel et du dieu immortel a pris comme un nouveau relief, parce qu'on a conçu des doutes sur le destin des défunts ou Pères[1] : d'après l'eschatologie védique, les hommes, par le feu du bûcher, étaient transportés dans le monde des Pères, où, en compagnie des Ancêtres, des premiers sacrificateurs, des rois Yama et Varuna, ils s'éjouissaient dans la prairie d'asphodèles. Mais l'idée est venue d'une sorte de mathématique qui mesure la récompense à la quantité des œuvres pies — mathématique qui domine dans le Bouddhisme et la doctrine de la transmigration. La Mort apparaît comme la divinité souveraine de tout ce qui est humain, de tout ce qui a été humain : les Pères aussi ne sont-ils pas soumis à son empire comme tout ce qui est en dessous du soleil ? Car « le jour et la nuit », c'est le Temps, c'est la Mort, c'est le soleil. — Le but du sacrifice est donc de faire au sacrifiant un corps qui, en dépit de la nature des choses, puisse être immortel. Le sacrifice est capable de ce grand œuvre, puisque, correctement accompli, il met en mouvement les forces essentielles du monde en faveur de celui qui sait le sens mystique des rites et des formules, en faveur de « celui qui sait ainsi » (*ya evam veda*). Le sacrifice transforme l'homme en un dieu, en un immortel; il le fait passer dans le ciel au-dessus du soleil.

1) Nous reviendrons ci-dessous, p. 280, sur l'eschatologie védique.

Le sacrifice transforme le sacrifiant en dieu : il le remplit du sacré, du fluide sacrificiel ; aussi, lorsque le sacrifice prend fin, mille précautions pour que le sacrifiant revienne à l'humanité sans dommage. Mais le bénéfice de cette divinisation provisoire n'est pas perdu : à la mort le sacrifiant recouvrera la nature divine qui lui a été une fois impartie. — Le symbolisme du sacrifice, promotion, naissance à un état surnaturel, est très explicite : « Les prêtres transforment en embryon celui à qui ils donnent la consécration (*dīkshā*). Ils l'aspergent avec de l'eau : l'eau, c'est la semence virile..., ils le font entrer dans un hangar spécial : c'est la matrice..., ils le recouvrent d'un vêtement : c'est l'amnion... » (Aitareya, dans Lévi, *Sacrifice*, p. 104-105).

Il y a quelques rapports entre cette immortalité et l'immortalité sidérale qu'a étudiée M. Franz Cumont [1]. Toutes deux sont éminemment aristocratiques ; toutes deux sont associées à l'empyrée ; toutes deux seront oubliées lorsque l'eschatologie s'appuiera sur des prémisses philosophiques ou religieuses un peu plus précises. — Déjà la philosophie des Brāhmanas tend à se dépasser elle-même : elle exalte le rite, mais elle exige la connaissance du symbolisme mystique du rite : elle tend à confesser, et confesse parfois, que la connaissance du rite vaut le rite accompli : « Ceux qui savent cela possèdent l'immortalité » (dans Rig x. 164, 23, *Barth* I, 151 ; Boyer, *Doctrine du Samsāra*, p. 20). On se demandera si le rite (*karman* : œuvre rituelle) est nécessaire à la déification ; si celle-ci ne dépend pas plutôt de certains facteurs jusqu'ici subordonnés au rite : la moralité ou pratique des trois *da* : « Don-

1. *Religions orientales* 1, p. 54, 391-397, 415 ; Idées sur la vie future, Conférences Musée Guimet, XXXIV.

nez ! soyez compatissants ! domptez-vous » (*datta dayadhvam damyata*)[1]; la pénitence ou mortification (*tapas*) ; la connaissance (*jnāna*), et non plus la connaissance des identifications mystiques relatives au sacrifice, mais la connaissance d'un être suprême dont l'homme est une émanation, un fragment ou une substitut amoindri et aveugle : *Quisquis Deum intelligit Deus fit*[2]. On réservera l'immortalité au « vrai brâhmane », au savant, à l'ascète : on condamnera à la transmigration tous les êtres, dieux compris, « qui ne savent pas ».

Nous pensons que le sentiment moral n'est pas étranger au Brāhmanas, mais il n'intervient dans la doctrine du sacrifice que de la manière la plus discrète. M. Garbe, ennemi de tout « cléricalisme » et ennemi des brâhmanes en particulier[3], abuse lorsque, du fait que l'adultère est interdit au cours de la session sacrificielle, il conclut que les brâhmanes approuvaient, en principe, l'adultère. Mais il semble bien que ce soit précisément dans les rites que se manifestent les traits brutaux et sauvages d'une civilisation si raffinée à tant d'égards. Les « védisants » professionnels hésitent à nous révéler certains secrets et nous présentent le Védisme sous le jour le plus favorable. C'est par une source bouddhique que j'ai appris les détails du *gosava*, où le sacrifiant doit faire le taureau; il satisfait, où qu'il se trouve, ses besoins naturels ; il s'unit à sa mère, à sa sœur, à sa cousine — commettant ainsi, par confusion d'esprit, le crime

1. Sur la « moralité » dans les Brahmanas, voir S. Lévi, *Doctrine du sacrifice* (très pessimiste) et Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, p. 206 ; les trois *da* sont discutés p. 213.

2. Epigraphe de la traduction des Upanishads d'Anquetil-Duperron (1801).

3. *Beitrage zur Ind. Kulturgeschichte*, p. 1.

de *kāmamithyācāra* « pratique interdite d'amour »[1].

§ 2. — *Les Upanishads, l'Atman* [2].

1. Dans le canon des Ecritures védiques prennent place après les Brāhmanas les ouvrages nommés Upanishads, « leçons, entretiens ésotériques ». Les Upanishads constituent le Vedānta, c'est-à-dire « la fin du Veda » (*veda-anta*), ou « le but du Veda » pour les écoles qui cherchent dans le Veda non pas des pres-

1. Abhidharmakoça, IV, p. 147. M. Caland m'a aidé à retrouver dans le Sutra dont il vient de donner la traduction le texte védique cité par Vasubandhu.

2. Les anciennes Upanishads, ont été, au moins partiellement, connues des Pères Pons et Calmette. Les missionnaires prouvaient par ces livres aux brâhmanes l'unité et la transcendance de Dieu, non sans constater à l'occasion que la doctrine indienne était plus voisine du panthéisme que du monothéisme. En cela, ils voyaient très juste. Le P. Calmette doit, sans doute, être considéré comme le premier des Indianistes. On ne peut trop admirer comment, dès le 16 sept. 1737, il indique la place des Upanishads dans la littérature védique : le sanscrit, dit-il, ne donne pas la clef des anciens livres de cette littérature, car « ils sont écrits dans une langue plus ancienne » ; mais certains traités « sont intelligibles à la faveur du *samscroutam*, particulièrement ceux qui sont tirés des derniers livres du *vedam* » — il s'agit des Upanishads — « lesquels par la différence de la langue et du style, sont postérieurs aux premiers de plus de cinq siècles ». L'érudition contemporaine ne peut que confirmer ce jugement.

Anquetil Duperron publia (Strasbourg, 1801-1802) la traduction latine d'une version persane (1656) de cinquante Upanishads : *Oupnekhat* (*id est secretum tegendum*) ; *opus ipsa in India rarissimum continens antiquissimam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam e IV sacris Indorum libris excerptam...* », travail d'une grande valeur scientifique mais très dur à lire, commenté, expliqué, rectifié par Weber (*Indische Studien*, I, II, IX), traduit en allemand par C. Heinrich (1882) et qui fit connnaitre à l'Europe la vieille pensée de l'Inde. — Le premier ouvrage systématique est celui de P. Regnaud, *Matériaux pour servir à la philosophie de l'Inde*, (Paris, 1876) qui contient une version presque complète des anciennes Upanishads, recueil très commode parce que les passages relatifs aux mêmes problèmes sont groupés. P. Deussen a traduit soixante Upanishads (*Sechzig Upanishad's des Veda*, Leip-

criptions liturgiques (*vidhis*) mais un enseignement doctrinal. Les Brāhmanas expliquent le chemin de l'œuvre rituelle (*karman*); les Upanishads, le chemin de la connaissance (*jnāna*): les deux chemins mènent au bonheur, au salut.

Les Upanishads sont très nombreuses, très diverses d'inspiration, de style, d'époque. La critique n'a pas résolu le problème de leur authenticité, si on peut ici employer ce terme, car le canon védique n'a jamais été absolument clos [1]. Nous écartons aisément des ouvrages modernes, par exemple l'Allah-Upanishad qui fut écrite sur l'ordre d'Akbar, et aussi des ouvrages anciens mais qui ne sont pas védiques à proprement parler : la Kena, la Çvetāçvatara et autres apocalypses, sœurs de la Bhagavatgītā, qui appartiennent aux sectes vishnouites ou çivaïtes. Mais il est plus malaisé de débrouiller l'origine et de fixer, même très approximativement, la date des Upanishads qui ont des titres canoniques sérieux parce qu'elles se rattachent plus ou moins étroitement aux écoles liturgiques auxquelles sont dûs les Brāhmanas des divers Vedas. Il me paraît bien que, une fois le type littéraire de l'Upanishad fixé — un petit traité philosophico-mystique servant de conclusion à un Brāhmana — toutes les écoles védiques voulurent avoir une ou des Upanishads. On admet communément que les Upanishads

sick 1897), traduction habile, mais tendancieuse et, en grande partie, fort inutile.

Parmi les nombreux travaux d'ensemble sur les Upanishads, il faut signaler outre P. Regnaud, l'ouvrage de Gough, *Philosophy of the Upanishads* (1882) qui suit docilement Çamkara, celui de Deussen, *Allg. Geschichte der Philosophie*, I, 2ᵉ partie (1904), trad. par Geden, *Religion and Philosophy of India* (1906), et enfin Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gottingue, 1917, qui est comme le testament d'un homme qui connaissait bien et le Veda et le Bouddhisme. — Il « upanishadise » le Bouddhisme, beaucoup trop à mon humble avis.

1. Seul Barth s'est intéressé à ce problème insoupçonné de tous.

annexées à l'Atharvaveda n'ont, d'origine, aucun lien avec la tradition scolastique de ce Veda ; on admet que les Upanishads des autres Vedas sont « authentiques » et « anciennes » — ce qui n'est pas évident. Il est évident que l'Upanishad qui constitue la dernière partie du « livre forestier » du Taittiriyabrāhmana est une compilation aussi récente qu'elle est médiocre. (Voir p. 325, n. 2).

C'est cependant une tradition assez solide et satisfaisante que les plus anciennes Upanishads sont nées dans les hermitages brâhmaniques et complètent les « livres forestiers » (*āranyaka*) que compilèrent et lurent, dit-on, les prêtres âgés retirés dans le bois (voir p. 293). Ces prêtres, pleins de concepts liturgiques et mythologiques, étaient préoccupés du sens ultime des rites et des mythes. D'où le contraste des Brāhmanas et des Upanishads [1] : d'un côté l'œuvre rituelle, de l'autre la « connaissance » ou la gnose, d'un côté l'exégèse pseudo-scientifique ou historique des rites, de l'autre l'interprétation symbolique et une spéculation parfois autonome. Mais, en dépit des intuitions ou des vues rationnelles ou rationalistes qui soudain les éclairent, les Upanishads sont comme baignées dans l'idéologie-nomenclature des Brāhmanas : le même souci du mystère et une soif plus vive d'immortalité ; mais aussi le même jargon, les mêmes identifications incohérentes, les mêmes entités divines, cosmiques ou psychologiques (voix, intellect, souffle, éther...) confondues, distinguées, appariées en de multiples combinaisons. Trois ou quatre grandes pen-

1. Sur la parenté des Brahmanas et des Upanishads, Barth, II, 257, III, 78, 88 ; Lévi, *Sacrifice*, 10 ; Oltramare, *Idées théosophiques*, I, 67, 79. — Comme plusieurs Upanishads sont visiblement des ouvrages de tendance çivaïte, brâhmanisés, de même la plus ancienne Upanishad doit beaucoup au Yoga. (Voir ci-dessous, p. 298.)

sées ou tendances contradictoires qui, au témoignage du Rig et des Brāhmanas, ne sont pas nouvelles, dominent ces élucubrations : monisme, panthéisme et émanation, dualisme, matérialisme [1]. — Ces pensées sont, dans les Upanishads, exprimées quelquefois avec force sinon avec précision, car elles sont toujours enveloppées dans des métaphores ou dans des apophtegmes lyriques ; les auteurs sont comme éblouis par les secrets qu'ils ont aperçus.

Les Upanishads ont fait une grande fortune : elles sont tenues pour divines et révélées. Tout chef d'école qui prétend à l'orthodoxie doit commenter les Upanishads et montrer que son système, relativement cohérent, est d'accord avec ces vieux textes. Partisans de la non-dualité (*advaita*) ou de l'existence du seul Absolu, partisans des diverses théories d'une non-dualité mitigée — par exemple de « la non-dualité de ce qui est différencié » (*viçista-advaita*) [2] : c'est-à-dire identité foncière de l'Absolu, de l'âme et du monde qui sont cependant distincts, — partisans de la dualité conçue de diverses manières, partisans contemporains d'un théisme d'inspiration à demi-chrétienne [3], tous les philosophes indiens qui reconnais-

1. Je me sers de ces termes parce qu'il est difficile de les éviter. Mais la « non-dualité » n'est aucune sorte de « monisme » occidental. Le Bouddhisme a au moins deux systèmes de non-dualité qui diffèrent beaucoup, et le Brâhmanisme en a quatre ou cinq. — Barth constate que, dans l'Inde, nous sommes souvent forcés de « juger une doctrine par ses principes, je dirais presque par sa silhouette... Les solutions finales auxquelles aboutit la pensée sont peu nombreuses... Ce qui importe, c'est par quelle voie on y arrive, c'est comment l'ensemble s'enrichit et se développe ; en un mot, c'est la vie et non la formule ». (IV. 103)

Le meilleur ouvrage sur les multiples systèmes de non-dualité est le livre de Ghate, *Le Vedanta*, 1918. — Deussen, *Vedanta*, 1883, et Thibaut, *Vedantasutras with the commentary of Ramanuja* (Sacred books of the East, vol. 48), 1904.

2. Le sens de cette expression est précisé dans *JRAS*. 1912, p. 1073.

3. Sur Ram Mohun Roy (1772-1833) fondateur de la Brahma-Samaj

sent le Veda ont pris leur bien dans l'Upanishad ou étayé leur doctrine sur l'Upanishad. Et les écoles hérétiques, les écoles bouddhiques par exemple, qui ignorent le Veda et l'Upanishad, doivent beaucoup à de vieilles disciplines où l'on philosophait à la manière de l'Upanishad.

Les diverses interprétations indiennes de l'Upanishad sont tendancieuses ; elles furent cependant adoptées par les exégètes européens qui nous offrirent des tableaux d'ensemble des Upanishads dessinés dans l'esprit de Çamkara, le grand docteur moniste, ou dans celui de Rāmānuja, le théiste. Ou bien, car les vues exprimées dans les Upanishads, traités appartenant à des sectes distinctes, sont vraiment trop disparates, les historiens allemands ont, d'après les lois du développement philosophique, établi la succession des diverses écoles auxquelles sont dues les Upanishads : on a dû commencer par le monisme ; on a dû revenir au monisme après s'être égaré dans divers compromis, émanation, création, dualisme primitif, etc. Quiconque répugne à une simplification excessive, quiconque doute que les lois de l'évolution philosophique soient matière de science, se contentera de noter, sans les hiérarchiser, sans les dater, les spéculations des Upanishads.

Mais nous sommes incapables de traduire sûrement et correctement les Upanishads. Leurs auteurs partaient de prémisses trop floues et trop mêlées pour aboutir à des définitions ou à des thèses logiques ; d'ailleurs, comme les dieux du Veda, ils aiment ce

« L'église de Dieu » et les autres Samaj, voir *Barth*, I, 250 ; Goblet d'Alviella, *L'évolution religieuse contemporaine*, 1884 (*Barth*. I, 402) ; J. C. Oman, *Brahmans, Theists and Muslims of India*, 1907 ; Farquhar et Griswold, Artt. *Brahmasamaj et Aryasamaj* dans Hastings II, 57-62, 813-824 ; Grousset, *Philosophie orientale*, 121-124.

qui est obscur. Ils construisent, pour arriver au salut, le *jnānamārga*, c'est-à-dire « le chemin de la connaissance » : mais par *jnāna*, « connaissance », il faut entendre, non pas une notion d'ordre logique, mais l'intuition qu'on prend dans l'extase d'une réalité supérieure aux moyens ordinaires et naturels de connaître. En outre, leur psychologie, leur physique, leur métaphysique sont pleines de mythes et de magie. Il s'ensuit que, à nous servir du vocabulaire occidental, monisme, théisme, intellect, élément, etc., nous commettons autant de contre sens. A l'époque classique, l'Inde eut des *darçanas*, littéralement des « théories », qui prétendent à une extrême rigueur de terminologie, mais qui donnent la même impression de « châteaux aériens » sans contact avec le sol, des « villes de Gandharvas », palais des génies. La logique des *darçanas* est serrée, les pièces tiennent; mais cette logique, toute interne, s'interdit de serrer le réel: elle s'applique à interpréter dans l'ordre philosophique des catégories issues de théories cosmologiques ou psychologiques rudimentaires. Par exemple, c'est une thèse capitale du Sāmkhya et de tous les systèmes orthodoxes que le monde et toute chose particulière sont faits de bonté, de force et d'obscurité — parce que, jadis, on distingua le ciel, l'atmosphère et la terre [1]. Ou encore s'épuisera-t-on, chez les bouddhistes, à distinguer la sensation, la connaissance (*vijnāna*) et la notion (*samjnā*) parce qu'une vieille liste opposait ou juxtaposait trois mots. Trop souvent nous sommes dupes de cette logomachie, et ceux d'entre nous qui ont lu les Hegel et nos scientistes éprouvent une joie d'enfants à saluer dans l'Inde préhisto-

1. Voyez Senart, Rajas et la théorie indienne des trois Gunas, *JAs.* 1915, II, p. 150.

rique les devanciers de nos psychologues dernière façon [1].

Quant aux Upanishads, toute espèce de logique, interne ou externe, en est proscrite. Elles ont vraiment, pour parler comme le poète, « le vague aspect d'un pont intermittent », mais c'est un des vifs plaisirs de l'indianiste de s'aventurer sur leurs arches croulantes. Et je crois qu'une exégèse raisonnable, résolument hostile aux décevantes comparaisons avec l'Occident, tenant compte de la mythologie et de la mystique des Brâhmanas et du Bouddhisme, pourrait nous éclairer sur des documents importants pour l'histoire de l'Inde et qui, par leur style et leur émotion, sont parmi les belles choses de la littérature universelle.

2. Il y a, dans les Upanishads, une psychologie ou métapsychologie dont les tendances sont assez nettes et fort intéressantes. A notre avis, la démarche capitale de cette spéculation fut de rechercher le substrat transcendant de la vie mentale et physique ; de lui donner un nom — *âtman* — tout en déclarant qu'il est inconnaissable; enfin d'identifier ce substrat inconnaissable avec le *brahman*, avec l'Etre universel que les rêveries liturgiques avaient conçu en fonction des rites et du sacrifice (voir ci-dessus p. 260) [2].

1. A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, 1923, a là-dessus de justes et sévères remarques.

2. Plusieurs savants, Deussen, Garbe, Winternitz, (I, 198, 203), Grierson (*JRAS.* 1908, 603), pensent que les Upanishads et notamment la doctrine de l'*atman* ont leurs origines, non dans la spéculation des brâhmanes, mais dans celle des kshatriyas. Les textes, en effet, semblent prouver que des rois ont pris part aux discussions philosophiques : « Il est anormal, dit le roi Ajataçatru, que le brâhmane vienne prier le kshatriya de l'instruire. Cependant, ô Gargya, je vais t'instruire sur le *brahman* ». — Mais ces textes sont médiocrement démonstratifs, et je ne crois pas du tout à la « philosophie kshatriya » élaboratrice de l'*atman*, du Samkhya, etc. (A. Keith, *JRAS*, 1908, 883). D'ailleurs on peut douter que la doc-

L'âme, dans les vieilles croyances indo-iraniennes et védiques, est imaginée dans l'ordre des idées que nous appelons « animistes[1] ». L'âme n'est pas un principe spirituel, car on distingue mal l'esprit et la matière ; elle n'est pas un principe, car elle est multiple : en fait, c'est un double du corps, un corps subtil fait d'organes, image et support du corps grossier. Dans l'âme, les Aryas distinguaient l'*asu* (iranien *anhu*), qui paraît être le souffle en repos ; les *prânas* ou souffles vitaux, qui, d'après l'antique physiologie, pénètrent et descendent dans le corps entier ; le *manas* (μένος, mens) ou l'organe intellectuel, qui sera le *commune sensorium* des philosophes. C'est par le *manas* que l'on voit, entend, pense ; le *manas*, ou *manaska* « petit *manas* », chose ailée, habite dans le cœur semblable à un petit homme, à un poucet : c'est là que la mort vient le chercher.

A ces entités psychologiques, immémoriales, une pensée hardie tend à substituer un principe métaphysique que l'on nomme *âtman*. Dans la langue des Hymnes, *âtman* signifie souffle : « Le vent est l'*âtman* des dieux » ; souffle vital : « Que l'œil aille au soleil, que l'*âtman* aille au Vent » ; l'essence d'une chose : « Le Soma est l'*âtman* du sacrifice » ; le corps opposé aux membres. Dans le sanscrit de tous les temps, *âtman* est le pronom réfléchi, le « soi », le *self* des Anglais : « Celui qui aime son fils ou sa femme, c'est pour l'*âtman*, c'est-à-dire pour soi-même, qu'il

trine de l'*atman* soit née d'une enquête purement rationaliste, ou qu'elle s'explique suffisamment par les spéculations psycho-cosmologiques du vieux védisme. J'y verrais volontiers une sorte de métaphysique de l'extase, pièce maîtresse du Yoga (voir ci-dessous, p. 299).

1. Oldenberg, *Veda*, 447 ; Rhys Davids, sur l'âme dans les Upanishads, *JRAS*. 1899, loué par *Barth*, II, 264 ; Monseur, L'âme pupilline — L'âme Poucet, *Revue Histoire Religions*, 1905, I, 1 et 361.

les aime. » — Le mot *âtman* est donc très propre à désigner en même temps et le moi de notre psychologie, et le moi transcendant auquel vont s'attacher la philosophie et la théosophie indiennes.

Les Upanishads marquent l'effort progressif par quoi on dégagea la notion d'*âtman* de toutes les notions animistes, par quoi on essaya, sans y arriver, à distinguer l'*âtman*, non seulement de la pensée, mais encore de « ce qui pense » : car tel est le but auquel parvinrent, beaucoup plus tard, les auteurs des « systèmes » classiques (*darçana*).

L'*âtman* est la lumière interne qui éclaire les organes et la sensation. La parole, l'intellect (*manas*) ne sont que des choses (*bhûta*) : ce qu'il faut connaître, c'est celui qui parle, celui qui pense et qui est au dessus des choses (*adhibhûta*). C'est l'*âtman* qui voit par l'œil, sent par la peau, pense par l'intellect, mais qui ne dépend pas des organes, lesquels, intellect compris, constitueront pour les philosophes de l'âge classique le corps subtil, l'enveloppe de l'âme au cours des transmigrations. L'*âtman* est étranger à la peine et au plaisir ; il déserte le corps qui est son nid en y laissant le souffle vital ; il va, comme un oiseau ; il crée, comme un dieu, de nombreuses formes. Il est sa propre lumière et son maître : le souffle vital est attaché au corps comme une bête de somme à un char. L'*âtman* dans le profond sommeil, le bon sommeil dans lequel on n'a pas de rêves, est rentré en lui-même. — Principe de vie, l'*âtman* est immortel ; au temps où corps, souffle, œil, intellect, semence, se sont confondus avec les éléments, l'*âtman* subsiste. Principe de la connaissance, il connaît aussi longtemps que se pose devant lui un objet. Mais, à la mort, toute dualité prend fin et la conscience s'évanouit. En effet, la connaissance résulte de l'opposition du sujet et de l'objet :

« L'un flaire l'autre; l'un voit, sent, interpelle, écoute, pense, connaît l'autre. Celui qui connaît ne peut pas se connaître soi-même[1] ». — Mais pourquoi toute dualité prend-elle fin à la mort? pourquoi, après la mort, l'*âtman* n'est-il plus qu'un bloc infini et sans bords de connaissance? Sans doute parce que la dualité, à aucun moment, n'est réelle : durant la vie, « il y a comme qui dirait dualité » (*yatra hi dvaitam iva bhavati*); à la mort, tout l'univers devient l'*âtman* (*yatra vâ adya sarvam âtmaivâbhût*) et, dès lors, « Par quel organe pourra flairer cet homme et que pourra-t-il flairer? comment pourra-t-il voir, sentir, interpeller, écouter, penser, connaître? » L'essence de l'*âtman* est de connaître et de ne pas être connu. Tel dans son repos définitif, tel lorsqu'il paraît actif, car, si ce qu'il voit est illusoire, ses représentations même sont irréelles : l'Upanishad parfois implique cette ultime conclusion que certaine école bouddhique et le Vedanta classique ont savamment démontrée.

2. Il est une autre conception de l'*âtman*, peut-être plus ancienne et qui vient des Brâhmanas et des cosmogonies. L'*âtman* est l'âme du monde. Tantôt l'*âtman* est le premier « soi » duquel sortent par génération ou par émanation — par la force de la mortification — tous les êtres. Tantôt l'*âtman*, toujours identique à soi-même et unique, se divise entre les êtres et constitue chaque « soi ». L'*âtman* crée ou plutôt émet (*srj*) le monde : il y pénètre ensuite et le remplit tout comme le rasoir sa gaîne, comme le

1. C'est une thèse généralement admise par les philosophes indiens : le bout du doigt ne peut pas se toucher, le tranchant du couteau ne peut pas se couper, le gymnaste le plus habile ne peut pas monter sur ses épaules; donc la pensée ne se connaît pas elle même, celui qui connaît ne se connaît pas lui-même. — Mais, répliquent certains bouddhistes (Sautrantika, Vijnanavadin), la lampe s'éclaire elle-même.

scorpion son nid. — L'âme qui est en moi réside aussi dans tous les êtres, dans toutes les choses : « Celui qui, demeurant dans la terre, dans les eaux, dans le feu, dans les cieux, dans l'œil, est cependant différent de la terre ; que la terre ne connaît pas, dont la terre est le corps, qui régit la terre, c'est ton *âtman* c'est ton « soi » même, l'immortel souverain qui est en toi ».

En d'autres termes, l'*âtman*, le principe du moi, est identique au *brahman*. Les deux termes désignent la même mystérieuse réalité, double en effet dans sa manifestation, une dans son essence.

A l'âge classique, le *brahman* — complètement libéré de ses origines ritualistes — est l'être en soi ; l'âme individuelle, c'est le *brahman* même, mais individualisé par l'enveloppe corporelle, par la connaissance, par l'action et le fruit de l'action, et qui est entraîné dans la transmigration jusqu'au moment où, grâce à l'extase, à l'ascèse, à la gnose ou vraie intelligence de sa nature, il se débarrassera d'une individualité illusoire ou adventice.

Le « soi », le *brahman-âtman* est éternel, permanent, unique ; il est l'absolu. On dira qu'il est « être, — pensée — joie » ; mais un être dépouillé de tout caractère ; une pensée où se confondent le sujet, l'objet et la pensée ; une joie que nos textes définissent comme l'absence de douleur et exaltent comme le bien suprême.

A première vue, rien de plus opposé à cette doctrine que le dogme bouddhiste. Pour les anciens moines, le le moi n'existe pas : existe seule une *cogitatio* en raison de laquelle l'homme dit à tort : *cogito*. Cette *cogitatio* dure et se poursuit de « naissance » en « naissance » par le jeu de causes internes et externes, non-étendues ou matérielles, constituant un moi

psychologique très solide, mais tantôt le moi d'un dieu, tantôt celui d'un animal ou d'un homme. — Pour les diverses écoles brâhmaniques qui organisent en systèmes les pensées et images confuses des Upanishads, le moi transcendant est l'unique réalité vraie et le support de la pensée à laquelle il demeure étranger : mais ce moi est une réalité vide. Pour les moines comme pour les brâhmanes, le salut, le bonheur, le *Nirvâna* ou comme disent certains brâhmanes à date tardive le « *nirvâna* qui est Brahman » (*brahmanirvâna*, Senart, Album Kern, p. 104), c'est, non pas comme on croit d'habitude la fin de la *cogitatio*, mais un état qui suppose la fin de la *cogitatio*. La pensée profonde et permanente de la philosophie indienne, c'est que le moi, le vrai moi, n'est ni le corps, ni la sensation, ni la pensée ; la multiplicité des contingences n'est que vaine apparence ou vêtement qu'assume le vrai moi [1].

Cette philosophie a exercé une grande influence : elle fut la religion gnostique de tous les lettrés. En effet, ce serait une erreur de considérer ces spéculations comme purement scientifiques ou philosophiques ; elle sont pour leurs adeptes d'un intérêt pratique, urgent. Toute cette métaphysique est une « élévation », une méditation mystique. L'Upanishad s'exprime à peu près dans les mêmes termes que le Bouddha : « Mettez-vous à l'œuvre ; faites effort ; détruisez l'armée du Mauvais... », disent les textes bouddhiques ; et l'Upanishad : « Levez-vous, veillez, ayant reçu les biens, veillez : le chemin est aussi difficile que le tranchant du rasoir ».

De même que la philosophie du rituel exigeait la

1. L'impersonnalité est la notion fondamentale de l'Inde (Lévi, Grands hommes de l'Inde, Conf. du Musée Guimet, vol. 40), tout au moins de l'Inde raisonneuse.

mortification (*tapas*) et certaine moralité, de même la gnôse des Upanishads exige la moralité — une moralité d'allure stoïcienne — et une ascèse compliquée, rigoureuse. Cela s'entend, mais cette gnôse semble, par définition, contradictoire et aux dévotions (*bhakti*), et à la doctrine de la transmigration, et à la loi souveraine du « devoir propre » (*svadharma*). En fait, si elle a fourni aux dévotions une théologie transcendante, destructrice de l'idée même de Dieu, elle n'a pas contrarié les aspirations pieuses de l'âme hindoue qui, comme Barth disait, ne peut ni ne veut prendre parti entre l'ἓν καὶ πᾶν d'un côté, le dieu personnel de l'autre; mais elle fut impuissante à combattre les éléments payens de la dévotion, car il lui est interdit, comme à tout monisme même spiritualiste, de distinguer parmi les apparences celles qui sont bonnes ou mauvaises. Elle s'est accommodée à la croyance à la transmigration. Elle a respecté la loi du « devoir propre », toutes les obligations du *mos majorum*.

§ 3. — *Samsāra ou transmigration* [1].

I. La croyance à la transmigration, métempsychose ou métensomatose, intimement liée dès nos plus

1. Sur les origines de la théorie du Samsara, *Barth*, I, p. 79 (d'abord dans les *Upanisads*); Senart, *Castes* p. XI, Gita, p. 26; A. M. Boyer, Étude sur l'origine de la doctrine du samsara, *JAs*. 1901, II, 451-499. — Traces de la doctrine de la transmigration dans le Rig, sources dans Keith (Pythagoras and transmigration), *JRAS*. 1909, p. 575, et 1913, p. 197. — Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 58, 63 (Leipsick, 1908); Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 96; Christus, p. 252; Garbe, art. Incarnation dans Hastings; Oltramare. *Idées théosophiques*, I, p. 94; Deussen, *Phil. of the Upanishads*, p. 325-338; S. Lévi, *Transmigration des âmes dans les croyances hindoues*, Conférences Musée Guimet, 1904.

anciens textes au dogme de la rétribution des actes, a exercé une grande influence sur la vie morale, sociale, religieuse et mystique de l'Inde. — En termes absolus, tout acte est rétribué soit dans une vie, soit dans plusieurs vies, soit dans la présente vie, soit dans la vie immédiatement à venir, soit dans des vies plus lointaines. Tout acte ou bien « projette », c'est-à-dire détermine ou crée une existence, une « naissance » comme homme, animal, damné, dieu ; ou bien « complète » une existence projetée par un autre acte. Un défunt renaît dans la condition humaine en raison d'un acte bon, mais il renaît comme femme, comme femme destinée à devenir veuve dès l'enfance, il renaît borgne, pauvre, avare, etc., en raison d'actes mauvais. Pour obtenir une bonne renaissance il faut éviter le péché, accomplir des œuvres « méritoires », c'est-à-dire des œuvres qui mûrissent en sensations agréables : tels sont les actes bons accomplis en vue du fruit. — L'existence, même dans les paradis, est regardée comme douloureuse, car on l'oppose au vrai bonheur, à la délivrance de la transmigration. Le chemin de la délivrance diffère d'après les écoles : mais on est généralement d'accord sur ce point que l'extinction du désir des biens passagers est la condition essentielle. Quant à l'état du « délivré » après la mort, au fond, une seule doctrine : cet état est, par définition, le bonheur suprême et ineffable.

Nulle part, même dans les livres bouddhiques où elle fut savamment stylisée, la loi de la rétribution des actes ne se présente avec une absolue rigueur. A plus forte raison est-elle soumise à d'innombrables exceptions et adoucissements dans la croyance populaire et dans les systèmes dévots : on croit au destin,

à l'efficacité des pénitences, à la grâce de Dieu, etc. [1].

II. « La métempsycose est la pierre angulaire de l'hindouisme. Or elle est complètement étrangère aux Hymnes. Quand nous la voyons d'abord apparaître, plus ou moins voilée, plus ou moins explicite, dans les plus anciennes Upanishads, sommes-nous en présence des premiers tâtonnements d'une doctrine qui se cherche et s'élabore? Sommes-nous en présence de l'infiltration partielle dans le milieu ésotérique d'une croyance qui déjà était dominante au dehors? » (Senart, Castes, p. XI-XII). Le mérite était de poser cette question, d'être le premier à examiner si toutes les pensées et croyances de l'Inde sont nées dans le cercle des brâhmanes ritualistes et dans l'ordre où elles apparaissent dans la littérature. Car il semble que poser la question, c'est la résoudre : la doctrine de la transmigration ou du *samsāra* n'est pas « brâhmanique » d'origine, c'est-à-dire : elle n'est pas née de déductions savantes sur l'eschatologie.

Cependant, tant il est difficile de se dégager des préjugés d'école, la plupart des savants, citons MM. Keith, Oltramare, Oldenberg, pensent que la doctrine de la transmigration, préparée par la théorie de la « seconde mort » (*punarmrtyu*) élaborée dans les Brāhmanas, fut découverte, en même temps que la théorie de l'acte — la transmigration est gouvernée par le mérite ou démérite des actes — par un groupe de penseurs dont Yājnavalkya est le chef ou le représentant. Les brâhmanes adoptèrent et propagèrent la doctrine de Yājnavalkya.

A plusieurs points de vue, ce problème est impor-

1. Voir Grierson, Modern Hindu doctrine of works, *JRAS*. 1908, 337; Hopkins, *ibid.* 1909; et mon petit *Way to Nirvana*.

tant. Car le Bouddhisme suppose la croyance à la transmigration : on ne se fait moine que pour atteindre le *nirvāna*, c'est-à-dire pour sortir du cercle de la transmigration; le Bouddhisme suppose la croyance générale à la transmigration : car on peut dire que nulle part n'apparaît dans nos sources aucun doute sur la transmigration ; les docteurs qui la nient font figure de mécréants, et, s'ils la nient, c'est parce qu'ils nient toute survie de l'âme. — Si donc la doctrine de la transmigration est née dans les Upanishads, au plus juste dans la Brhadāranyaka, nous devrons mettre quelques siècles entre ce livre et le Bouddhisme.

III. A notre avis, l'examen des sources laisse peu de doutes sur la solution problable du problème. Nous connaissons assez bien les vieilles doctrines ou idées eschatologiques des Aryas védisants, l'attitude des penseurs des Brâhmanas, la position des Upanishads.

1. M. A. M. Boyer a fort bien montré que la grande préoccupation, à en juger par les Hymnes, est de vivre longtemps, de vivre cent ans : une pleine vie, c'est ce que l'on entend par immortalité. On ne se désintéresse pas, tant s'en faut, du destin d'outre-tombe ; mais les doctrines ne sont pas fixées : « Dans le paganisme, un dogme n'exclut pas nécessairement un dogme opposé ; ils coexistent parfois dans le même esprit comme des possibilités diverses, également autorisées par une tradition respectable » (Cumont, Conférences Musée Guimet, XXXIV, p. 233) — Cela est surtout vrai des croyances relatives aux morts, où se mêlent les conceptions les plus diverses. Il y a des morts « qui demeurent dans l'atmosphère terrestre ou qui maintenant sont dans les villages aux bons enclos » (cité par Boyer, p. 25), qui restent très près des vivants, sur les routes et aux carrefours, en

quête des offrandes que tout maître de maison doit disposer quotidiennement à leur usage. Ce sont les « défunts » (*preta*), qui, dans l'Inde bouddhique, seront une catégorie spéciale de damnés; qui, d'après le rituel brahmanique, restent un an des « défunts » avant de monter — ou de descendre — dans le royaume des Pères [1]. Mais, d'après le Rigveda, le mort devient un Père dès les funérailles (Boyer, p. 23). Les Pères, comme nous avons vu (p. 73, 262), puissances bienfaisantes et augustes, résident dans le ciel avec Yama et avec Varuna. — Cependant les méchants, les malfaiteurs sont « jetés au cachot; relégués en dessous des trois terres dans une place profonde ». Le Rig n'a, là-dessus, que de vagues indications, mais la littérature consacrée aux damnés, que bouddhistes et brâhmanes ont enrichie de descriptions infinies, commence dès l'Atharvaveda qui dépeint le méchant assis parmi les rivières de sang et se nourrissant de ses cheveux. (Boyer, p. 33. Lévi, *Sacrifice*, p. 100-102). — Il n'est pas douteux que la première demeure de Yama fut souterraine, car, « le premier, il descendit les grandes pentes »; la tradition védique, prolongeant l'idée indo-iranienne, en fait un roi des bienheureux, et le transporte dans le ciel avec ses sujets ; une tradition indienne, qui deviendra la tradition bouddhique et hindoue, lui conserve son premier séjour où, tout naturellement, il devient le roi et le tourmenteur des damnés, damné lui-même.

Aucune conception à proprement spiritualiste ne s'attache à la vie des Pères. Le corps, « rafraichi » [2] par le feu du bûcher, reconstitué dans son intégrité

1. Comparer Deussen, *Phil. des Upanishads*, p. 323.
2. Nous rencontrons ici le primitif emploi du verbe dont le substantif est *nirvâna*, rafraichissement.

et dans sa jeunesse, jouira de l'immortalité dans un monde céleste ; mais l'idée d'immortalité n'est pas précisée. Les Pères sont promus au ciel par leurs bonnes œuvres, leurs mortifications, la mort dans le combat, les funérailles. Ils ont besoin de nourriture ; leurs fils leur offrent des banquets (*çraddhā*). — Sont-ils immortels ? Plusieurs passages du Rigveda portent à penser qu'on doute de l'immortalité des dieux eux-mêmes (Boyer, 21) : peut-être n'est-il pas sage d'en tirer une conclusion formelle.

2. Dans les Brâhmanas, il est dit, aussi clairement qu'il est possible, que les dieux, jadis, n'étaient pas immortels (Lévi, *Sacrifice*, 41), qu'ils ont conquis l'immortalité par la possession des formules et des rites, après avoir peiné, après avoir sacrifié, après avoir vaincu les Asuras. Il est dit, tout aussi clairement, que l'homme peut, à l'instar des dieux, et en dépit du contrat que les dieux, jaloux de leur privilège, ont fait avec la Mort, conquérir l'immortalité et se faire une place dans le monde des dieux. Le séjour immortel est celui où l'on est à l'abri de la Faim qui est la Mort, au-dessus du Soleil qui est la Mort : car c'est le soleil qui fait « la nuit et le jour », le nuctimère, le temps qui donne faim et qui détruit.

Faute de s'être assuré cette immortalité, faute d'avoir un fils qui la lui assure (Çatapatha, 12, 9, 3, 12), le Père reste soumis à la mort ; il est condamné à la Re-mort (*punarmrtyu*). — On pourrait croire que la Re-mort est une seconde mort, définitive celle-ci : car si l'homme revit chez les Pères, c'est parce que les rites funéraires, les bonnes œuvres, la nourriture offerte par ses parents lui assurent une seconde naissance, une seconde vie : quand le temps a épuisé ses réserves, quand la nourriture — qui est l'immor-

talité (*anna* = *amrta*) — lui manque [1], pourquoi ne mourrait-il pas pour de bon? [2] — Mais, deux ou trois fois, la re-mort est une mort répétée, une mort à perpétuité (Lévi, *Sacrifice* 96-97) : « La Mort le frappe à nouveau, à nouveau ». On peut penser que son sort est semblable à celui de ces animaux éphémères décrits dans une Upanishad, et dont la vie est si courte qu'on peut leur dire : « Vis, meurs! ». Le principe vivant est indestructible, mais la mort ne lui laisse pas le temps de vivre, parce que l'aliment fait défaut.

C'est une opinion généralement admise que l'idée de la transmigration est sortie de l'idée de la re-mort. Les brâhmanes auraient pensé : si les morts meurent à nouveau, c'est pour renaître ici-bas (Boyer, p. 47). — Mais les textes disent que la mort répétée a lieu dans l'autre monde; mais, et surtout, ils ne font aucune allusion à la renaissance ici-bas (Lévi, 95).

L'idée de la re-mort que nous avons vu qui se déduisait logiquement des prémisses védiques et des spéculations des brâhmanes sur la vraie immortalité conférée par le sacrifice, a peut-être été inspirée aux brâhmanes par la croyance à la renaissance répandue autour d'eux; mais les auteurs des Brāhmanas ne donnent pas témoignage de cette croyance.

3. On ne peut pas dire que la doctrine de la transmigration soit ébauchée dans le Brahmana : on y trouve seulement la doctrine de la re-mort des hommes qui ne sont pas divinisés, qui ne passent pas au-delà du soleil; doctrine dont on peut tout au plus

1. Les dieux disposent de l'ambroisie dès les temps préhistoriques ; Prajapati-Sacrifice les a d'ailleurs rendus immortels.

2. Voir Boyer, p. 4-5 sur le destin des méchants.

Sur les trois morts ou neuf morts qu'admettent certains sauvages avant la vraie et définitive mort, voir un joli ouvrage de A. Bros, *Survivance de l'âme chez les peuples non civilisés*, Bloud, 1909.

dire qu'elle prépare, dans le cercle des lecteurs du Brāhmana, l'adhésion à la croyance à la transmigration.

Celle-ci apparait complète, aussi parfaite qu'elle sera jamais dans le Brâhmanisme, et sans ébauche préalable, dès la plus ancienne Upanishad, la Brhadāranyaka [1]. On y trouve la théorie de la délivrance de la transmigration, délivrance que l'homme obtient en se détachant du désir, et en détruisant le désir par la connaissance de la vérité. On y trouve tous les dogmes essentiels de la croyance à la transmigration : l'homme passe d'existence en existence ; ses existences sont déterminées par ses actes, par la moralité de ses actes (car il n'est pas question de l'œuvre rituelle) : ses actes sont comme sont ses désirs, ses désirs dépendent de ses concepts. On y trouve un tableau des existences hiérarchisées et qui, dans l'ordre, sont cent fois meilleures les unes que les autres : existences de Père, de Gandharva, de Deva, de Prajāpati et de Brahmā ; comme si, pour l'auteur de l'Upanishad comme pour le bouddhiste, les plus grands dieux, les créateurs, Prajāpati et Brahmā étaient soumis à la transmigration. Le mécanisme de la transmigration est esquissé : on utilise le vieux mythe qui fait de la lune le séjour des âmes, séjour de peu de durée puisque la lune disparaît tous les mois, et une vieille conception qui établit la chaîne des causes : lune, éther, air, pluie, nourriture, semence, embryon. Parmi les morts, les uns prennent le chemin des dieux et s'élèvent jusqu'aux cieux de Brahmā ; d'autres, ceux qui ont conquis les mondes par le sacrifice, l'aumône et la mortification, pren-

1. Brhadaranyaka, III, 2, 13, IV, 4, 3, VI, 1, 11 ; Chandogya, V, 10 ; Kaushitaki, I.

nent le chemin des Pères, montent vers la lune et reviennent ici-bas ; d'autres enfin, qui ne connaissent aucun de ces deux chemins et qui n'y ont pas droit, deviennent des vers, des sauterelles et des moustiques.

« L'âme ayant tué ce corps (dans la mort) et l'ayant fait passer à l'inexistence (*avidya*), se fait une nouvelle forme, meilleure, une forme de Père, de Gandharva, de Deva, de Prajapati, de Brahma ou de tout autre être... [1] Il était fait de convoitise, de non convoitise, de colère, de non colère, de justice, d'injustice, de toute sorte : tel il était ici, tel il sera là ; tel il a agi, tel il s'est conduit, tel il devient ; faisant le bien, il devient bon ; faisant le mauvais, il devient mauvais... Tel est son désir, telle sa résolution, tel son acte [2] ; tel est son acte, tel est ce qu'il obtient... à quelque objet que soit attaché son esprit, l'homme y va avec l'acte ; ayant atteint la fin de cet acte, quelque acte qu'il fasse, il revient de ce monde-là dans ce monde-ci pour agir encore. — Mais l'homme qui ne désire pas, étant Brahman, il devient Brahman, comme le dit la stance : Quand sont déliés tous les désirs qui demeurent dans le cœur, alors le mortel devient immortel et, dès ici-bas, obtient Brahman ». (Brhad, IV, 4).

A côté de ces textes où la croyance au retour des morts ici-bas s'avère déjà élaborée, un passage célèbre où cette croyance apparaît comme une science que n'a jamais encore possédée aucun brâhmane : « Yājnavalkya ! quand l'homme meurt sa voix s'en va dans le feu, son souffle dans le vent, son esprit (*manas*) à la lune, son *ātman* dans l'éther, son poil dans les herbes... où donc, alors, est l'homme ? » — « Donne-moi la main, ami, cette connaissance n'est

1. Deux ingénieuses comparaisons : la chenille qui passe d'une feuille à une autre, la brodeuse qui crée un nouveau modèle.

2. Les contradictions d'ailleurs abondent. Tantôt il est dit que l'homme va où son esprit est attaché ; tantôt l'acte est l'acte des mains (Brhad, II, 4, 11) [Dans Narayana Up. on oppose ***manas***, ***vac*** et ***karman***].

faite que pour nous deux ». Et Yājnavalkya et Artabhāga se retirèrent à l'écart et conversèrent. Et ce dont ils parlaient, ils parlaient de l'acte ; et ce qu'ils proclamaient, ils proclamaient l'acte : par l'acte méritoire on devient bon ; mauvais par l'acte de péché. »

D'excellents juges ont cru que cette conversation des deux sages marque « le commencement de la doctrine de l'acte qui depuis a été un des éléments essentiels de la *Weltanschauung* indienne de tous les temps ». (Oldenberg, *Upanishads*, p. 97). Chuchotée en secret par des hommes qui croient à la dissolution parmi la nature extérieure de tous les éléments qui constituent l'homme, — esprit, *manas* et souffle vital y compris, — mais admettent un homme en soi (*purusha*) tout pareil au *pudgala* de certains théoriciens du Bouddhisme, la doctrine de l'acte, associée à la doctrine de la transmigration dont elle dépend et qu'elle justifie, va conquérir l'Inde. — Théorie peu vraisemblable : « Base bien fragile et bien étroite pour une croyance qui a fait une si large fortune ! Se peut-il que, destinée à exercer sur l'esprit hindou une emprise si profonde, si irrévocable, elle soit sortie non d'un fait général, d'une orientation spontanée des imaginations, mais d'une déduction théologique », — de l'hypothèse de la re-mort ? (Senart, *Bhagavadgita*, p. 26).

IV. On peut, ce me semble, présenter des considérations assez fortes et montrer que la doctrine de la transmigration n'est pas très âryenne, n'est pas brâhmanique.

1. Que les Aryas aient eu sur les morts et sur la génération toute sorte d'idées confuses d'où pouvait sortir la croyance à la transmigration, ce n'est pas douteux. Mais le dogme âryen et brâhmanique est que

le père renaît dans la personne de son fils ; son fils est son *âtman*, son « soi » [1].

2. Il y a longtemps que Barth l'a remarqué : « Il est vrai que la doctrine des renaissances se rencontre rarement dans les textes anté-bouddhiques, car il n'est pas rigoureusement démontré que les Upanishads où elle s'affirme doivent être regardées comme telles [2]. Il est vrai encore qu'elle ne s'accorde pas bien avec l'ontologie des brahmanes » (I, 318 ; 1882).

Les brâhmanes identifient l'âme individuelle et l'âme du monde : donc, comme le dit Yājnavalkya, « après la mort, il n'y a plus de conscience »; l'âme se confond avec cette grande masse d'intelligence inconsciente dont elle est issue. — Pour concilier le dogme de l'*ātman* unique avec la croyance à la transmigration, on a dû, ou bien modifier profondément ce dogme en multipliant les *ātmans* (système Samkhya postérieur), ou bien supposer que l'*ātman* s'individualisait d'une manière stable en s'enveloppant de multiples organismes semi-matériels qui pensent, agissent et jouissent [3] : système compliqué dont le caractère tardif et arbitraire accuse la contradiction essentielle de l'ontologie des brâhmanes avec l'idée de la transmigration.

3. La doctrine de la transmigration, telle que les bouddhistes la conçoivent, ne doit rien à la croyance aux Pères, ignore le séjour de la lune et la descente sous forme de pluie. Elle repose sur une théorie de la

1. Aitareya VII, 13, 6; Yajnav., I, 56 ; Manu, IX, 13 ; Kaush. II, 11, Brhad, IV, 4, 26 ; Windisch, Buddha's Geburt, p. 60.

2. « Les plus anciennes Upanishads sont peut-être antérieures au Bouddhisme » (I, 279; 1880).

3. Yajnavalkya dans le célèbre dialogue sur l'acte nie absolument l'existence de ces organismes (le corps subtil). — Le Kathaka, très tranquillement, juxtapose à l'*atman* immobile un *jantu*, un « être vivant », qui transmigre : c'est une hérésie que condamnent les bouddhistes (Brahmajala).

conception qu'on retrouve, sous diverses formes, chez beaucoup de peuples « primitifs », les Aruntas par exemple, la théorie du *gandharva* : le *gandharva* est un être désincarné qui cherche une matrice : « On dit dans le monde qu'on obtient des fils et des filles par des prières. Mais il n'en est pas ainsi. C'est en raison de trois causes qu'un enfant est conçu : il faut que les parents soient unis, que la femme soit féconde et qu'un *gandharva* soit présent et prêt ». Les parents ne fournissent que les éléments matériels, le sang et la semence : si le principe spirituel (*vijnāna*) ne descendait pas dans la matirce, ces matières ne seraient pas organisées en embryon ; quand le principe spirituel quitte la matrice, l'embryon meurt. — C'est la négation de la famille, la négation de la caste, car « quelle est la caste d'un *gandharva* ? dira-t-on qu'il est brâhmane ou kshatriya ? »

4. Les Upanishads ont-elles emprunté, en l'accomodant tant bien que mal à leurs vues propres, la croyance à la transmigration très répandue autour d'eux ? C'est assez vraisemblable. Mais il est, pour nous, presque évident que la croyance populaire à la transmigration n'est pas sortie des cénacles où s'élaboraient les vues confuses et contradictoires des Upanishads. Les écoles brâhmaniques purent supposer que les animaux, les vampires et les revenants expiaient d'anciens péchés ; ne leur était-il pas interdit d'imaginer un système du monde qui détruisait la famille et tous les rites de famille, qui transformait les dieux, et les plus grands, en fonctionnaires temporaires ? A vrai dire, elles n'ont jamais cru que le fils fut la réincarnation d'un être quelconque, rené dans une famille noble ou vile, riche ou pauvre, pour manger le fruit de ses actes ; elles n'ont jamais adhéré absolument à un système qui nie le destin

(*daiva*). Si elles n'ont jamais admis la doctrine intégrale de l'acte et de la transmigration, c'est peut-être une raison de croire qu'elles ne l'ont pas inventée.

5. La doctrine de la transmigration nous apparaît comme fondée sur le vieil animisme, âryen ou hindou — car le mélange est parfait depuis longtemps, — stylisé, transformé en une théorie générale de la vie et du monde, dans des milieux, nous ne dirons pas non brâhmaniques, car les brâhmanes, avec leurs frères les religieux ou *çramanas,* sont les maîtres de la pensée indienne — mais étrangers à la tradition sacerdotale telle que les Brāhmanas, littérature très spécialisée, nous la font connaître.

Elle a de multiples racines. D'abord la croyance aux réincarnations, au *gandharva,* sans laquelle le système ne se peut concevoir. En second ordre, la croyance à une mystérieuse loi de causalité, le dogme de l'efficacité mécanique et suprême des actes de l'homme (actes du corps, de la voix et de la pensée) dans certaines conditions : rite, vœu solennellement exprimé ou longuement « médité », austérités, actions bonnes et mauvaises au point de vue moral. Le crime doit être puni ; l'austérité doit porter des fruits dans une autre vie ; les dieux ne sont dieux que par l'effet d'actes accomplis jadis. — La doctrine de la transmigration soumet les dieux eux-mêmes aux renaissances : c'est une des manifestations de l'athéisme inconscient dont est fait le paganisme, qui ne met pas de différences essentielles entre l'homme et le dieu. Cette doctrine suppose une vue assez nette de la non perpétuité des paradis : le paganisme hindou a pris en effet une conscience relativement claire de ses principes. La notion d'éternité suppose celle de l'absolu. — On explique souvent la croyance à la transmigration par le

profond sentiment de la justice qu'on attribue, un peu gratuitement, au peuple indien ; et, en cela, on ne se trompe pas complètement.

§ 4. — *Ascétisme.*

I. Ascétisme brâhmanique. — La même question se pose pour l'histoire de l'ascétisme, pour l'histoire de la croyance à la transmigration. Il est certain que le brâhmanisme le plus sacerdotal a connu et pratiqué diverses formes d'ascétisme ; qu'une forme très particulière d'ascétisme, la vie de religieux errant et mendiant, est recommandée dans l'Upanishad et justifiée par la doctrine « aupanishadique » de l'*ātman*; il est possible que les textes en question soient plus anciens que le Bouddhisme. On a conclu, à tort à notre sens, que la vie de religieux mendiant avait été créée et organisée par les brâhmanes des écoles sacerdotales et philosophiques (Upanishads) ; que, ici comme ailleurs, la spéculation pure, arrivée à ses dernières conclusions, avait ouvert le chemin à la pratique. Quelques savants ont pensé que la doctrine de l'*ātman* a été inventée par la caste militaire — opinion peu soutenable — mais, eux aussi, placent les débuts de la vie de mendiant dans l'Upanishad. Nous pensons que, avant les Upanishads, l'ascétisme indien florissait en de nombreuses sectes non brâhmaniques et avait élaboré diverses règles de vie « religieuse » dont le brâhmanisme tira parti. Mais la plus ancienne forme d'ascétisme qui nous est connue est brâhmanique et rejoint, par delà le Veda, les temps préhistoriques de l'indo-iranisme.

1. En effet les anciens brâhmanes ou Rishis ont

donné des caractères très particuliers à l'initiation (*upanayana*) ou association du jeune homme à la communauté âryenne ou védique. Les rites cruels ou bizarres de plusieurs tribus « primitives » sont ou inconnus ou abrogés : l'essentiel de l'initiation est l'étude du Veda aux pieds d'un maître. Le candidat, par définition, est un « étudiant en choses sacrées » (*brahmacârin*) ; soumis à des règles strictes d'alimentation, astreint à la continence — le mot *brahmacarya* est devenu synonyme de chasteté — l'étudiant vit dans la maison du maître, obéissant, studieux, mendiant pour son maître et pour lui-même. La discipline à laquelle il se soumet servira de modèle (Kern, *Bouddhisme*, II, 2; Jolly, *Recht und Sitte*, 107, 152; Deussen, *Phil. of the Upanishads*, 369, etc.).

La rédemption des fautes, crimes ou délits ou manquements, — la « pénitence » au sens propre, en tant qu'institution juridique étayée par la caste — exige de nombreux actes de purification dont plusieurs sont d'ordre ascétique et indo-iraniens. (Jolly, *Recht und Sitte*, p. 117, 121 ; et art. *Expiation and Atonement*, dans Hastings, V, 659).

2. Les rites religieux comportent le jeûne : « Qui, ayant invité les dieux, oserait manger, avant que les dieux aient mangé? » (Lévi, *Sacrifice*, 83, 169). L'usage bouddhique du jeûne vient des traditions védiques. — Les sacrifices solennels sont précédés de la consécration (*dīkshā*, Oldenberg, *Veda*, 339 ; Lévi, *Sacrifice*, 102) qui, au propre, est une « mortification », une souffrance (*tapas*). — Le Rigveda nous laisse dans le doute si la vieille liturgie âryenne connaissait la *dīkshā* et le *tapas* sacrificiel de la liturgie des Brâhmanas. De bons juges, et je me rangerais volontiers à leur avis, pensent qu'il y a ici des usages et des concepts étrangers à la tradition des Rishis. Quoi qu'il en

soit, le vieux sacerdotalisme fit une large place, et dans les spéculations cosmogoniques et religieuses, et dans les rites, au *tapas*. Le mot *tapas* signifie « chaleur » et on explique le sens « ascétisme pénible » « austérité » par l'usage très répandu de la « mortification chaude » : se tenir entre quatre feux avec le soleil sur la tête. D'après les Brâhmanas, c'est en s'échauffant, en peinant, en se mortifiant, que Prajāpati a créé le monde. Si l'univers est un sacrifice, il est aussi un *tapas*. Le *tapas* et la continence (*brahmacarya*) sont aussi nécessaire au salut que le sacrifice (*Barth*, I, 42, IV, 295 ; V. Henry, *Magie* ; sources védiques, X, 154, 169 ; Atharva, XI, 5 etc.). — Mais il faut noter que la spéculation mystique subordonna souvent à la « connaissance » ou gnose (*jnāna*) et à l'ascèse morale, et le sacrifice et la pénitence. Cependant la Maitri enseigne : « Celui qui n'est pas un pénitent (*atapaska*) ni n'obtiendra la gnose, ni ne réussira dans l'œuvre » ; et les bouddhistes croient que, pour obtenir l'extase (*dhyāna*) ou recueillement (*samādhi*), il faut d'abord ébranler et suspendre momentanément le désir (*rāga*) par la méditation du squelette : méditation qu'on pratique d'habitude et aisément dans les cimetières.

3. Nous croyons que, dès les temps primitifs — on dirait une variante adoucie des coutumes barbares — le chef de famille devenu vieux abandonnait à son fils le droit de diriger la maison en lui transmettant en même temps l'obligation de remplir tous les devoirs à l'égard des dieux, des morts et des hommes. Les textes décrivent, d'une manière impressionnante, le cérémonial par lequel le père prend congé des dieux (Kaushitaki, in fine ; Jolly, § 155 ; Rhys Davids, *Dialogues*, I, 212).

A l'époque classique, antérieure à Alexandre, le

père de famille, quand il a vu le fils de son fils — le Brâhmanisme ancien n'admettait pas qu'un Arya se dispensât du mariage ; le Brâhmanisme soutiendra toujours qu'un fils est nécessaire au bonheur du père et des ancêtres (Gita, I, 42 ; Manu, IX, 138 ; l'histoire d'Agastya dans Mahābhārata, III, 96 ; Carpenter, *Theism*, p. 167) — peut quitter la maison et s'installer dans un hermitage, seul ou accompagné de sa femme, encore astreint à un minimum de rites ou « sacrifiant en lui-même » (quatre variétés d'anachorètes. Deussen, *Phll. of the Upanishads*, p. 374). L'anachorète mène la vie la plus frugale, vit et se vêt des produits de la forêt, multiplie les ablutions. C'est le *vanaprastha*, le ὑλοβίος des Grecs (Strabon, XV, I, 60), qui nous est connu par la littérature, par les inscriptions, par les sculptures bouddhiques. — La vie de l'Arya se divise donc en trois périodes d'efforts ou d'austérité (*āçrama*) (voir l'article de Deussen, sous ce mot, dans Hastings) : stage d'étudiant ou de novice (*brahmacārin* ; Foucher, *Gandhāra* II, 252, sur l'iconographie), stage de maître de maison (dont toutes les journées, encombrées de rites et d'offrande, sont en vérité des efforts), stage d'anachorète. L'anachorète est un ascète par la frugalité ; souvent aussi — soit par imitation des pénitents et solitaires plus ou moins orthodoxes, soit sous l'influence des spéculations brâhmaniques — il est, dans toute la force du terme, un *tāpasa*, un mortifié. Ses pénitences toutefois sont exemptes des exagérations les plus maladives et restent dans le cadre de la tradition (bains, feux, soleil).

4. Il faut souligner une dérogation caractéristique au vieux *dharma* — loi, coutume, religion — dans le fait que des « étudiants » sont autorisés à passer toute leur vie dans le stade d'étudiants, pratiquant la continence, étudiant et méditant, travaillant pour leur

maître. — Dérogation plus importante, le brâhmane n'attend pas les cheveux blancs et le fils de son fils pour renoncer au monde, et, parfois, au lieu de partir pour la forêt, anachorète sédentaire vivant de la forêt, il se fait vagabond et mendiant : devenu mendiant, « il persiste d'habitude à se réclamer de l'autorité des trois Vedas et, subsidiairement, continue soit à pratiquer quelques rites tel que l'entretien du feu sacré, soit à observer dans sa nourriture et jusque dans ses quêtes les règles cérémonielles de pureté » (Foucher, *Gandhāra* II, 249). Le mendiant d'origine brâhmanique, disons-nous, reste le plus souvent fidèle à sa caste ; il se distingue des mendiants hérétiques, il est muni d'un bâton spécial, etc. Mais la règle n'est pas absolue, et certains livres louent le « cygne suprême », le *paramahamsa*, qui a renoncé à tout, même au souvenir de sa naissance pure [1]. Dans les traités brâhmaniques de la coutume (*dharmasūtra*), par exemple dans Baudhāyana (II, 6, 11), sont énumérés les préceptes qui règlent la vie du mendiant — résidence fixe pendant la saison des pluies, vêtement (pagne, etc.) jaune-rouge, aliments, coupe des cheveux, comment et de qui mendier, etc. — préceptes qui, avec de nombreuses variantes, sont communs aux Bouddhistes, aux Jainas, à toutes les confréries de religieux [2].

Enfin, on rencontre dans quelques livres la théorie des quatre *āçramas*, quatre périodes distinctes de vie

1. Le mendiant brahmanique (*tridandin*) jette son bâton, son cordon, sa cruche, son filtre, son vase à aumône, même son pagne, et devient un cygne. Sur les Tridandins, (qui sont nommés dans les Sutras bouddhiques), Foucher, *Gandhara*, II, 262.

2. Sur l'ascétisme brâhmanique, Jolly, *Recht und Sitte*, § 55 (forestier et mendiant); Deussen, art. *Açramas* dans Hastings (I, 128) et *Phil. of Upanishads*, p. 80, 367 ; O. Franke, *Digha*, App. III et IV ; Rhys Davids, *Dialogues*, I, 212· *Buddhist India*, 249. — Le mémoire de Th. Bloch, *Grhya und Dharmasutra des Vaikhanasa*, Leipsick, 1896, est à lire.

austère — étudiant, maître de maison, anachorète, mendiant — d'après laquelle l'anachorète (*vanaprastha*, *vanin*) part (*pravrajati*) comme mendiant et renonçant complet (*pravrājin*, *parivrājaka*, *samnyāsin*, *yati*) ; (Jabala Upanishad, etc). Cette théorie est manifestement artificielle : le maître de maison, quittant la maison, se faisait anachorète ou mendiant, et jamais ce ne fut une loi qu'il devait être anachorète avant de devenir mendiant (Rhys Davids, *Dialogues*, I, 212, 216; Winternitz, *Geschichte*, I, 202); mais elle est officielle dans l'Inde (Alberuni) et en Occident.

II. Origines de la vie de mendiant (*bhikshu*) ou de religieux (*çramana*).

1. Bühler — qui assignait une date reculée à Baudhāyana : « qui précéda de plusieurs siècles Apastamba qui serait du IVe-Ve, et qui fut précédé de plusieurs siècles par Gautama [1] » — Jacobi (SBE. XXII, Intr. p. XXII), Charpentier (dans Rapson, p. 151) tiennent pour évident que le mendiant ou renonçant brâhmanique a servi de modèle à tous les religieux de l'Inde. Les quatre *āçramas* sont plus anciens que le Bouddha, et de beaucoup. Oldenberg, sur l'autorité de la Brhadāranyaka, établit un rapport étroit entre la découverte de l'*ātman* et les débuts du monachisme. « De ces brâhmanes qui, connaissant l'*ātman*, se font mendiants, l'évolution historique nous conduit en droite ligne au Bouddha qui abandonne sa famille et ses biens pour aller à l'aventure, sous la robe jaune de moine, à la recherche du salut. L'entrée en scène de l'*ātman*, l'Etre un et éternel, et l'apparition de la vie monastique dans l'Inde sont simultanées : ce sont les deux

1. Des vues plus raisonnables dans JOLLY, *Recht und Sitte*, pp. 3, 9, 10. — O. Franke : Gautama à peu près contemporain de l'origine des plus anciens textes bouddhiques.

faces d'un même et considérable événement » (*Boud-dha*, p. 30).

Nous avons en effet des textes (Çatapatha, XIV, 7, 26; Brhad, III, 5, I; IV, 4, 22; Oldenberg, *Buddha*[4], 36, Rhys Davids, *Dialogues*, II, 15) qu'on regarde comme les plus anciens témoignages de la vie de religieux et qui exposent le motif qui pousse les brâhmanes à partir comme mendiants.

« Les brahmanes cherchent à connaître l'*atman* par l'étude du Veda, le sacrifice, l'aumône, la mortification, le jeûne. Celui qui connait l'*atman* devient un Muni. C'est parce qu'ils désirent ce monde [éternel] que les religieux (*pravrajin*) quittent la maison. Sachant cela, les anciens ne désirèrent pas des descendants : « A quoi bons des descendants [nécessaires à la possession du royaume des Pères], puisque cet *atman*, ce monde [éternel] nous appartient ? » Sortant du désir des fils, de la richesse, des mondes, ils pratiquent la vie de mendiant... » « Quel est cet *atman* qui réside dans tous les êtres ? C'est ce qui va au-delà de la faim, de la soif, du chagrin, de l'hébétement, de la mort. Connaissant cet *atman*, les brâhmanes sortant du désir des fils, de la richesse, des mondes, pratiquent la vie de mendiant. »

Donc, « la spéculation religieuse est née dans les hermitages brâhmaniques; elle eut des attraits irrésistibles pour un peuple fatigué du formalisme rituel. D'innombrables sectes se formèrent. Il fut admis qu'un homme de n'importe quelle classe pouvait partir, abandonner sa maison, fonder une secte ou s'associer à une secte d'ascètes itinérants. » (Thomas dans Rapson, p. 484). En d'autres termes, la vie de religieux mendiant a été créée dans le cadre brâhmanique (quatrième *āçrama*) à l'usage des brâhmanes : certains brâhmanes crurent que la vie d'anachorète n'était pas assez sainte[1] et, pour mener à bonne fin la

1. Il faut noter que le Bouddhisme, s'il est surtout un ordre mendiant, compte beaucoup d'anachorètes sédentaires et beaucoup

recherche du *brahman*, eurent cette idée originale de partir comme mendiant vagabond, sans feu ni lieu. Plus tard, la vie de religieux mendiant fut « dé-brâhmanisée » : d'une part, elles s'ouvrit à toutes les castes, les brâhmanes consentant à ce que les gens de basse caste suivissent leur exemple; d'autre part, inventée par les adorateurs du soi-dieu (*ātman-brahman*), elle s'inspira dans certains cercles de doctrines et de lois disciplinaires élaborées par des manières d'hérétiques, kshatriyas ou enfants perdus du Brâhmanisme. négateurs du Veda. Tout l'ascétisme hindou serait issu de l'Upanishad par des dégradations et avilissements successifs. — C'est ainsi qu'on écrit l'histoire[1].

Nous pensons que l'appareil chronologique sur lequel s'appuie ce schéma est très fragile. On ne peut déterminer avec sécurité les relations chronologiques de la Brhadāranyaka et du Bouddhisme-prébouddhisme-jaïnisme. Les livres où est décrite la vie du mendiant brâhmanique — lequel répugne beaucoup à abandonner les marques de sa caste — sont très pos-

de résidents conventuels. — Le saint est vêtu de haillons, maigre au point que les veines font saillie ; il médite seul dans la forêt sans relations avec les laïcs ou avec les mendiants (les « sans domicile ») (Dhammapada 395, 404, Suttanipata, 628, Mahavastu, III, p. 172).

1. A mon avis, — et je ne suis suspect de démocratie ni en politique, ni en histoire, ni en philosophie — des plébéiens ont pu précéder les patriciens dans la voie des mendiants ; les brâhmanes, en se faisant mendiants, ont adopté un genre de vie déjà réglé et peut-être dans ses détails ; en se faisant « cygnes » et en répudiant leur caste, ils se sont rendus semblables aux derniers des derniers ; mais ils furent bien plus nombreux à se ranger dans les confréries du Bouddha ou du Jina. D'autre part, la vie ascétique n'a pas sa source première dans l'idée pure de l'Absolu, dans le désir de la délivrance, de même que la mortification ne dérive pas d'une philosophie stoïcienne ou du désir de plaire à un Dieu. L'importance que nous assignons aux démarches de la pensée pure et aux initiatives des brâhmanes et des kshatriyas est assez grande si nous croyons que les penseurs et les fondateurs d'ordre ont mis au service de disciplines morales et religieuses, au service de la civilisation, les forces brutes mystiques de l'hindouisme.

térieurs aux dates de Bühler. Rhys Davids, par la simple juxtaposition des textes relatifs à ce mendiant a montré que la vie de mendiant itinérant (quatrième *āçrama*) est toujours restée plus ou moins en dehors du cadre orthodoxe.

Mais nous n'arriverons pas à la solution du problème par des discussions philologiques et par le conflit des hypothèses. Cette solution on la trouvera, suffisamment claire, dans un examen plus compréhensif des pratiques indiennes d'austérité, d'ascétisme, de *yoga*[1]. Ce mot désigne un ensemble de procédés, les uns

1. La bibliographie du Yoga est infinie.

Sur le système (*darçana*) qui porte ce nom, GARBE, *Samkhya und Yoga* dans *Grundriss*, 1896, insuffisant (voir BARTH, *J. des Savants*, juillet 1900) ; Rajendralal MITRA, *Yoga Aphorisms* (trad. et commentaire du livre classique sur le Yoga, les Yogasutras de Patanjali), Calcutta, 1883, très utile ; C. R. Woods a traduit le même ouvrage dans *The Yoga-system of Patanjali*, Cambridge, Mass. 1914 (trop sévèrement jugé dans *JRAS*, 1915, p. 539).

La conception vraiment brahmanique du Yoga est celle exposée dans la Gita, SENART, *Bhagavadgita*, p. 29.

Sur le Yoga au service de Rudra-*atman*, Bhandarkar, *Çivaïsm...* pp. 107, 110, 122.

Je pense avoir démontré la dépendance des Yogasutras de Patanjali à l'égard du Bouddhisme scolastique (Ac. de Bruxelles, 1922, Notes bouddhiques 3) : on identifiait à tort l'auteur des Yogasutras avec le grammairien Patanjali [Je n'ai pas vu Liebig, Katantra, 1919, p. 6 qui maintient encore cette identification, ni Jacobi J. Am. Or. Soc., 1911, XXXI, 24, qui l'abandonne et place les Yoga sutras en 450 de notre ère (??) ; Garbe, Hastings, XII, 831-833 se refuse à prendre parti, revenant sur son opinion de *Indien und Christenthum*, p. 249 (1914)]. Je crois très peu aux conférences de Yoga que Çakyamuni est supposé avoir suivies (Buddhacarita). D'autre part, la Maitri, qu'on regarde comme une source ancienne sur le Yoga, est décidément inspirée par le Bouddhisme.

Mais le problème des relations du Bouddhisme et du vieil Yoga, plus spécialement du Yoga vishnouite, reste entier. Voir surtout SENART, *Nirvana* dans Album Kern, p. 104; *Bouddhisme et Yoga* dans *RHR*. vol. 45, p. 344 (1900) ; *Origines bouddhiques*, Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet, vol. 25 (1907). — Kern, Bouddhisme, trad. Huet, Annales Musée Guimet. 1901, I, p. 369; Barth, IV, 392 ; OLDENBERG, *Bouddha*, trad. Foucher, p. 61, et *Buddha*, 6e éd. allemande (avec un paragraphe nouveau sur le Yoga) ; *Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* , p. 223-245 (1923). Je n'ai pas vu Beckh, *Buddhismus* 2, 1916, ni les articles de Hauer et de Jacobi dans *Licht des Ostens*.

d'ordre moral, ascétiques au sens propre, intellectuels, les autres techniques et hypnotiques, par lesquels des professionnels obtiennent l'extase, les pouvoirs surnaturels, la communion avec les dieux, l'union avec Dieu.

Bien que le mot *yoga* signifie « union », ses origines étymologiques sont éclairées par le dérivé *prayoga* « effort, ascèse ». Un *dhammayuta* est un homme qui s'est « attelé » au Dharma, à la religion.

Le *yoga*, associé ou non à la mortification et à la chasteté, avant d'avoir un nom, a eu des adeptes. De sa nature, il n'entretient aucune relation déterminée avec telle ou telle doctrine : c'est, avant tout, une méthode qui fut au service de toutes les doctrines et de toutes les religions, au service du paganisme brut, au service des religions dévotes ou de *bhakti* (voir p. 314), au service de la théosophie moniste des Upanishads et du Vedânta, au service de ce mysticisme athée qu'est le Bouddhisme [1]. C'est par les méthodes du *yoga* que le sorcier préhistorique de l'animisme et le sorcier du Tantrisme çivaïte ou bouddhique évoque les démons et les diablesses ; que le philosophe moniste prend conscience de l'identité de l'âme individuelle et du *brahman* ; que le dévot s'élève à l'amitié, à la doulie, à l'amour, à la tendre union avec Krishna; que le saint bouddhique détruit une à une les méprises intellectuelles et les passions qui rendent impossible la délivrance ou Nirvâna. — Mais, à quelque but qu'on le subordonne, quelles que soient les conditions morales qu'on exige de ses adeptes, de quelque théologie qu'on l'enrichisse, le *yoga* reste, dans son fonds, identique. L'ascète prend et garde diverses attitudes (*āsana*); il règle et sus-

1. J'entends une certaine sorte de Bouddhisme, le « chemin du Nirvâna », ci-dessous, p. 306.

pend la respiration (*prāṇāyāma*) ; il fixe son regard et sa pensée sur un objet quelconque (*kṛtsnāyatana*); et ainsi sort-il du monde des hommes. Les méthodes d'extase sont préhistoriques : elles n'ont pas été imaginées par les philosophes monistes en vue d'obtenir conscience de l'Absolu; bien plutôt les philosophes monistes furent amenés à concevoir l'identité de l'*ātman* (souffle) avec l'Etre un et inconscient, parce que les phénomènes de l'extase trouvaient dans cette identité une explication. Ces méthodes d'extase furent, de tout temps, l'héritage le plus précieux des sorciers, des *munis*, des professionnels du *yoga* qui nous apparaît, à l'époque historique et dans les milieux intellectuels, comme une forme savante et moralisée de cette institution immémoriale que je me suis hasardé à nommer « fakirisme [1] ».

Des passages isolés, mais significatifs, du Rigveda (viii, 17, X, 136) attestent l'antiquité du « fakir » : « le Muni, le visionnaire extatique qui laisse pousser ses cheveux et va tout nu ou à peine enveloppé de quelques haillons de couleur rougeâtre (plus tard la

1. « Le nom de fakir... devrait être réservé aux religieux musulmans ». Les religieux hindous s'appellent *sadhus* « gens de bien » (Foucher, *Gandhara*, II, 252). — Voir Yule et Burnell, *Hobson Jobson* (1886), s. voc. *Fakeer*. Une des plus anciennes références (1653) les décrit comme « une espèce de religieux indou qui foulent le monde aux pieds et ne s'habillent que de haillons qu'ils ramassent dans les mers ». — Sur les *sadhus* et fakirs, on doit recommander R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien*, 1908 ; Oman, *Mystics, Ascetics and Saints of India*, 1903 ; Garbe, *Ueber der willkürlichen Scheintod indischer Fakir*, dans ses *Beiträge zur Ind. Kulturgeschichte* (1903), p. 201-230. — L'historien du Bouddhisme doit s'intéresser, non seulement aux couvents de bonzes mariés (voir S. Lévi, *Nepal*), mais aussi aux sectes issues du Bouddhisme çivaïsant, notamment aux Yogins nommés Kanphata (qui se fendent les oreilles), disciples de Gorakhnath : parmi eux, des moines errants et des résidents; célibat, excepté pour le *mahant* ou chef du couvent (Tessitori, dans *Hastings*, XII, 833).

Sur les *sadhus* hors de l'Inde et leur rôle dans l'hindouisation de l'Insulinde et de l'Indochine, *BEFEO*, 1901, 413.

couleur favorite des ascètes et aussi celle des moines bouddhistes). On le tient pour être en commerce intime avec les dieux et, dans un Hymne, le soleil est célébré sous la figure d'un Muni » (Barth, I, p. 42). — La mortification (*tapas*) est exaltée dans plusieurs textes : « Que ce mort rejoigne au ciel ceux que le *tapas* a rendus inviolables, ceux qui ont gagné le ciel par le *tapas* ». — Le *brahmacārin,* soutien de l'univers (Atharva) n'est sans doute pas l'étudiant brâhmanique, mais l'homme qui s'est voué à la chasteté.

Il se peut, pense Oldenberg, que nous devions considérer comme appartenant à une secte dotée de règles plus ou moins fixes ces Munis dont parle le Rigveda, — ces pénitents, ces *brahmacārins* — « ces convulsionnaires aux longs cheveux, vêtus de crasse brune, qui vont dans le souffle du vent quand les dieux sont entrés en eux ». A vrai dire, nous ne savons rien de précis sur les temps anciens : nous nous tenons seulement pour assurés que le service divin védique et les écoles des Rishis n'ont pas canalisé tout le mysticisme ; que les brâhmanes du Rig, sorciers, guérisseurs, saints, ont eu des concurrents, les futurs *çramanas* ou « ascètes » ; les mêmes que, à l'époque bouddhique, nous verrons opposés et associés aux brâhmanes.

L'ascète fréquente les cimetières et entre en commerce avec les morts, les vampires, les démons ; il connaît les formules d'incantation ; il obtient les pouvoirs magiques (*siddhi*). Sa vie est facile : il mendie et trouve bon accueil ; si on lui refuse, « il jeûne contre le village » ainsi qu'on voit dans la Kaushitaki, ainsi que faisaient les saints irlandais [1]. Il paie

1. Kaushitaki, II, 1. — W. Hopkins, On the Hindu custom of dying to redress a grievance, *J. Am. Or. Soc.* XXI, 1900, p. 159. — Ma petite *Note sur le Dharna*, Bull. Ac. de Belgique, 1921, p. 71.

d'ailleurs, et largement, la nourriture qu'on lui donne, car il est expert dans tous ces arts dont le Bouddha défendra la pratique à ses moines : « la manière de se procurer des ressources qui est mauvaise (*mithyājīva*) », divination sous tous ses aspects, incantations, prédictions, charmes, sorcellerie (en tirant du sang du genou du client); appréciation des perles, des épées, des garçons et des filles, du bétail, etc. (Voir Digha, I, 21 Dialogues of the Buddha, I, p. 16). — L'ascète, en principe, ne fait pas de provisions (*anicaya*) et vit d'aumônes ; il doit pratiquer les mortifications nécessaires au commerce avec les êtres surnaturels : souvent il est nu, « ayant l'air pour vêtement » (*digambara*) ; il dort sous un arbre, dans un creux d'arbre, dans une grotte. Mais, à la mortification près, ses obligations morales sont souvent mal fixées : une des formes de la « vie religieuse » dans l'Inde est l'usage des cinq *makāras*, les cinq objets dont le nom commence par *ma* : viande, poisson, alcool, gestes consacrés des mains et amour. Çiva, dieu des mortifications, est aussi le dieu de l'orgie. Et, d'après toutes les vraisemblances, les ascètes des premiers âges furent des clients et des adorateurs de Çiva. On parle vaguement, dans le Rigveda, d'idoles d'Indra : « Qui veut acheter mon Indra ? » ; nous savons que, beaucoup plus tard, les ascètes colportaient, montraient ou vendaient des idoles ou des symboles de Çiva : c'était encore un bon gagne-pain.

N'en doutons pas, à côté de ces formes mercenaires, païennes, orgiastiques de la « vie religieuse », il y eut des pénitents, solitaires dans la forêt, type de saints que le Brâhmanisme et le Bouddhisme ont révérés sans les approuver complètement (Foucher, Gandhāra, II, 265) ; et aussi des religieux de tempé-

rament moins austère et qui se vouaient à la méditation pure : avant que l'école n'eût découvert l'Être un identique à l'âme individuelle, on cultivait l'extase, état supérieur où on commande le rêve, d'où on sort avec l'impression qu'on a, avec l'œil et l'ouïe des dieux, perçu mille choses merveilleuses, et qu'on est entré, provisoirement, dans le monde des dieux et des houris. — Les disciplines savantes de vie religieuse que le Brâhmanisme et le Bouddhisme ont réglées donnèrent sans doute matière à bien des développements hystérogènes ; mais il est sage de supposer qu'elles furent édifiées sur un mysticisme théorique et pratique préexistant, et que les éléments aberrants de ces disciplines, dans beaucoup de cas, représentent le vieux fonds hindou. — La doctrine de la transmigration diffère singulièrement de l'idée sauvage de réincarnation ; mais cette idée est le fondement nécessaire de cette doctrine : les théosophes prêcheront vainement la métempsychose à des foules qui ne croient pas aux réincarnations. L'ascète brâhmanique qui médite sur l'Être et le moine bouddhiste s'élèvent bien au dessus du fakir, de l'homme qui fait le taureau ou qui vend des amulettes : mais l'un et l'autre ont recours aux mêmes recettes d'hypnose que leurs humbles confrères et prédécesseurs.

Parallèlement à la littérature brâhmanique se développe « le long courant sous-jacent » de ce que M. Senart a appelé l'hindouisme populaire : « sous la main des brâhmanes qui l'ont en quelque sorte organisé, qui lui ont imposé l'apothéose du Veda et de ses détenteurs privilégiés, il a pris finalement la forme réputée orthodoxe de l'hindouisme brâhmanique. C'est de ce courant qu'auraient émergé, avec une puissance qui força l'adhésion et le concours des brâhmanes, les idées et les dieux, les légendes et les

cultes qui font l'originalité du système ». (Senart, Castes, pp. XVI-XVII). De ce même courant est sorti le Bouddhisme : dispensés, par leur profession même, du sacrifice ; étrangers aux écoles sacerdotales et à leurs traditions archaïsantes ; constituant des écoles et nouant des traditions rivales, les ascètes (*çramanas*) ne sont à aucun titre des hérétiques ou des schismatiques du Brâhmanisme.

III. Sectes à l'époque bouddhique.

1. Les sources bouddhiques et jaïnas nous renseignent sur la vie de religieux ou de religieuse, dans les pays de l'Est, vers l'époque du Bouddha [1] ; les inscriptions d'Açoka montrent que ces sources contiennent des souvenirs authentiques.

Certains ascètes condamnaient les confréries (*samgha*) et, soit isolés, soit avec quelques amis, s'évertuaient à leur gré ; d'autres changeaient volontiers de confrérie ; la plupart s'attachaient à une confrérie soit ancienne, soit nouvelle. Les fondateurs d'ordres (*samghin*) étaient nombreux.

Grande variété dans les doctrines : sectes qui n'ont pas de doctrine du tout ou qui professent le matérialisme ; sectes fidèles à des usages brâhmaniques (Jatilas, Agnikas) ; sectes dévotes (Çivaïtes, Visnouites) ; sectes qui croient, sous une forme quelconque, à l'immortalité (*amrta*), méprisent les joies de la transmigration et cherchent la délivrance ou Nirvāna.

1. Sur les Jaïnas, Jaina sutras, tr. by Jacobi, *Sacred Books East*, XXII et XLV ; SINCLAIR STEVENSON, *Heart of Jainism*, 1915 ; J. CHARPENTIER, *History of the Jains*, dans Rapson, 150-170.

Sur les Ajivikas, RHYS DAVIDS, *Buddhist India*, p. 143 ; HOERNLE, *Uvasagadasao*, App. II, et art. Ajivika dans *Hastings* ; Jarl Charpentier, *JRAS*. 1913, p. 669-674 ; BHANDARKAR *Epigraphic notes*, dans J. Bombay Branch, XXI, p. 392 et Finot, *BEFEO*, 1903, p. 336.

Confréries d'ascètes et groupes associés de laïcs, art. Religious Orders dans *Hastings* ; chez les Jaïnas, Sacred Books East, XLV, 410.

Si on s'entend à peu près sur le but de la vie religieuse, on diffère sur le chemin. Pour les uns, la mortification est la pièce essentielle de la sainteté; les Jaïnas ont précisé les détails du suicide par inanition et expliquent comment on se prépare, par des jeûnes gradués, à la grande épreuve. Pour les autres, la sainteté est purification morale et intellectuelle : l'ascétisme se réduit au *yoga* pur, à l'extase. On sait que Çākyamuni fut d'abord un Tirthya, et pensa se laisser mourir de faim (Foucher, *Gandhāra*, II, p. 266), et l'organisation de la communauté — conventuels et forestiers — montre le conflit de deux tendances.

Conflit très net sur l'obligation de la continence [1]. — Un des détails curieux de la vie du Bouddha est l'offre que le religieux (*parivrājaka*) Magandika (nom propre ou nom de secte) lui fit de sa fille Anupamā « la plus belle ». Nous savons aussi que le Bouddha dut condamner un de ses moines, de son ancien métier ânier (sources sanscrites) ou oiseleur (« tourmenteur de vautours »), d'après lequel l'amour ne fait pas obstacle à la vie sainte [2].

Les faits sont plus significatifs dans la confrérie des Jaïnas, dont la section la plus archaïque reconnaissait quatre règles : respect de la vie, sincérité, ne pas voler (donc ne pas prendre la femme d'autrui);

1. D'après la tradition, Çakyamuni s'est à grand peine résigné à admettre les femmes dans l'ordre, et il les soumet, en toutes choses, aux moines. D'après Vinaya, IV, 235. il y a d'autres religieuses (*samani*) que les religieuses « filles de Çakya » (*Sakyadhi-t. ro*) : quelle que soit la date de ce témoignage, nous ne douterons pas qu'il y eût, avant le Bouddha, des « mendiantes. » Sur les religieuses, Mrs Rhys Davids, trad. des Therigathas sous le titre *Psalms of the Sisters*.

2. Sur les us et coutumes des bonzes de Birmanie, etc., Finot, *JAs*. 1912, II, 124 ; Pelliot, *BEFEO*. 1902, p. 153, Foucher, Gandhara, II, 256 ; le jus primae noctis vishnouite, Barth, I. 205).

ne rien posséder (donc ne pas être marié). Mais les relations avec les femmes libres restaient permises. Mahāvīra, le réformateur, les interdit. Gosāla, niait l'effort, la volonté, le libre arbitre, le péché. Il fut le chef des Ajīvikas, secte rivale des bouddhistes et des jaïnas, très laxes sur le chapitre que nous examinons et très grossiers, prenant l'aumône dans la main et non dans une sébille, rivaux d'ailleurs des Jaïnas pour l'austérité.

Sous le rapport du vêtement, tous les usages : nudité absolue, pagne, haillons ramassés dans les cimetières et aussi vêtements neufs donnés par les laïcs. On a récemment jeté beaucoup de lumière sur ces différents usages, leurs origines et les hésitations de la communauté bouddhique à leur sujet (Przyluski, *Funérailles du Bouddha*).

2. De toutes les confréries de mendiants la plus célèbre est celle qui se réclame de Çākyamuni [1]. Il faut distinguer parmi les fidèles les moines et les laïcs : les premiers sont, par définition, des candidats au Nirvâna et se soumettent à une discipline dont nous dirons ici deux mots ; les seconds sont, sans plus, des dévots qui ne se haussent pas à l'espoir d'entrer, dès cette vie, dans le chemin du Nirvâna

1. Le nom officiel des moines bouddhistes est *samana sakyaputtiya* « religieux fils de Çakya », d'après les Allemands : « religieux du fils des Çakyas » (des Sakya-sohnes) [Mais comment traduira-t-on *samani sakyadhita* ?], ou simplement *bhikkhu* « mendiant ». La confrérie s'appelle *bhikkhusamgha*, « confrérie des mendiants ». — Tous ascète a droit au nom de *samana* ; les non croyants appellent de ce nom le Bouddha.

Parmi les récents travaux sur le Bouddhisme, Carpenter, *Theism in India*, Londres, 1921 ; F. Heiler, *Buddhistische Versenkung*, Munich, 1922 ; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford, 1923, P. Oltramare, *Théosophie bouddhique*, Paris, 1923 ; La Vallée Poussin, *Way to Nirvâna*, Cambridge, 1917 et *Nirvâna*, Paris (Beauchesne), 1924 ; R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Nouvelle librairie nationale, 1923 ; Masson-Oursel, *Philosophie Indienne*, Geuthner, 1923. — Sans parler des publications techniques.

et qui se contentent d'accumuler du mérite : nous en parlerons plus loin lorsque nous considérerons le Bouddhisme sous un de ses aspects essentiels, religion dévote.

a. Pour entrer dans le chemin du Nirvâna il faut, dans une existence ancienne, avoir planté des racines-de-bien, avoir produit une bonne pensée à l'égard du Bouddha, gage de la future délivrance. Il faut s'astreindre à la discipline complète du Prātimoksha, c'est-à-dire se faire moine et éviter ainsi presque toutes les occasions de convoitise et de péché ; il faut être un moine exempt de désir pour les choses d'ici-bas et content de peu. Le moine vertueux pratique l'*açubhabhāvanā* ou méditation de l'horrible : par un effort de l'esprit, il dépouille son squelette de la chair, il voit le monde entier comme rempli de squelettes ; et ensuite l'*ānāpānasmrti,* régler la respiration : par ces deux procédés il ébranle et suspend le désir, il acquiert la maîtrise de la pensée. Ensuite, par les quatre *smrtyupasthānas,* il discerne la vraie nature du corps, de la sensation, de la pensée, des choses en général, et pénètre dans le premier des *nirvedhabhagīyas* : il y en a quatre (chaleur, têtes, patience, suprême état d'ordre mondain) et on les nomme ainsi parce qu'ils acheminent sûrement l'ascète vers le *nirvedha* ou intelligence pure, supra-mondaine. Ne pas oublier que toute cette méditation, depuis le premier *smrtyupasthāna*, se poursuit dans un état psychique spécial : car seul l'homme « recueilli » peut voir les choses comme elles sont, dans le silence des sens et de tout murmure mental, dans le calme de la respiration ralentie ou interrompue.

Du « suprême état d'ordre mondain », l'ascète passe dans le premier des quinze « moments » d'intelligence pure ou supra-mondaine qui constituent ce qu'on

nomme le « chemin de la vue des quatre vérités » (*darçanamārga*). Jusqu'ici la connaissance du caractère douloureux (exactement : douloureux, transitoire, non-mien, non-moi) des choses, la connaissance de l'origine, de la destruction et du chemin de la destruction, pour être exacte, n'était pas pure de tout élément d'erreur, de doute, d'émotion; elle restait mondaine, c'est-à-dire en relation avec les passions, c'est-à-dire susceptible de créer une rétribution. La connaissance pure est exempte de toute souillure; par exemple, elle est étrangère à toute notion de personne ; lorsqu'elle envisage la douleur, elle fait abstraction de toute idée d'un être qui souffre, et elle connaît, non seulement la douleur-douleur (ou sensation douloureuse) et la douleur par transformation, c'est-à-dire le caractère douloureux de la sensation agréable qui va se changer en sensation douloureuse, mais encore la douleur de ce qui est causé, c'est-à-dire qu'elle tient pour douloureuse en soi la sensation agréable elle-même en tant qu'elle est produite par des causes.

Lorsque l'ascète a vu, de la sorte, les quatre vérités, il a détruit et définitivement les passions ou erreurs que détruit le « chemin de la vue », à savoir le doute, la croyance au moi et au mien, etc.

Il est « entré dans le courant du Nirvâna » (*srotaāpanna*). Il ne reprendra plus naissance que sept (ou quatorze) fois, et peut-être arrivera-t-il plus vite au Nirvâna : cela dépend du temps qu'il emploiera à détruire, par le « chemin de la méditation des vérités » (c'est-à-dire par la vue réitérée des vérités), les passions qui l'attachent encore à l'existence : antipathie, convoitise, désir des cieux du monde de Brahmā et des mondes supérieurs. Enfin l'ascète produit le « recueillement semblable au diamant » (*vajropamasamādhi*) par lequel il coupe, par une dernière contemplation

des vérités, la neuvième et la plus tenue des passions qui attachent un être au monde le plus élevé, « le monde où il n'y a ni notion, ni non-notion » : dès lors l'ascète est sorti du monde, étranger à toute passion; on lui donne le nom d'Arhat et on pourrait lui donner le nom de Bouddha. Il achève de vivre sa dernière existence. Tout le long du chemin qui le mène à la délivrance, il a joui de la destruction successive de ses liens : il goûte maintenant la joie suprême de la délivrance, sans s'interdire toutefois les pensées d'ordre mondain : celles relatives à ses obligations de moine, celles relatives au prochain auquel il prodigue, surtout lorsqu'il est un Bouddha, le don de l'enseignement. Cette joie ne prendra pas fin, mais deviendra ineffable et incompréhensible, lorsque, à la mort, sa pensée s'éteindra comme une flamme [1].

Si compliquée que soit, dans le détail, la discipline du Nirvâna, les principes qui la règlent sont très simples et on peut les définir en deux mots.

Il n'y a pas de « soi »; ce que nous considérons comme notre moi n'est qu'un aggrégat et une série de petites réalités transitoires, pensées, sensations, atomes matériels doués de sensibilité (organes des sens); cette série se continue sans que la mort la puisse couper aussi longtemps qu'elle comporte une certaine catégorie de petites réalités, s'engendrant elles aussi en série, et qui sont des moments successifs de désir ou de « soif » : la soif provoque des volitions qui produisent des fruits, c'est-à-dire de nouveaux moments de soif, de nouveaux organes, de nouvelles pen-

1. Cette description du « chemin » d'après l'Abhidharmakoça, chap. VI, qui représente la dogmatique sanscrite circa 100 ap. J.-C. au plus tard. On pourrait montrer sans peine que les plus anciens Sutras supposent une théorie du salut peut-être moins compliquée mais à peu près pareille.

sées, de nouvelles sensations. Mais si ces petites réalités, moments de sensation, de pensée, de volition, existent, il n'y a pas un être qui sente, qui pense, qui agisse. — D'autre part, tout ce qui est créé par des causes est, en soi, douloureux : donc il importe de mettre un terme à la douleur, de « faire la fin de la douleur », de réaliser le Nirvâna : le Nirvâna est la non production d'une nouvelle passion, d'une nouvelle douleur, d'un nouveau moment d'existence. A vrai dire, on ne « réalise » pas le Nirvāna : on supprime seulement les causes de passions, de douleur, d'existence. De même on ne crée pas l'espace lorsqu'on détruit une maison qui occupe une certaine partie de l'espace.

Pour détruire les causes de l'existence future, il faut détruire la soif, soif de la jouissance dans ce monde du désir, soif de l'existence dans les cieux extatiques, soif de non-existence : souhaiter : « Puissé-je ne pas exister dans une nouvelle vie ! » est une soif coupable et qui engendre une nouvelle existence, car le « je » pour lequel on redoute une nouvelle existence n'existe pas en soi. Toutefois, nous dit-on, cette soif de la non-existence n'est pas sans analogie avec le désir du Nirvâna, qui est hautement louable et l'origine même du progrès vers le Nirvâna.

b. La parenté de ce système avec les théories et les disciplines du Brâhmanisme est évidente. Je ne pense pas, pour ma part, qu'il dérive des spéculations que nous connaissons, à des dates diverses, par les Upanishads et le Vedânta (identification de l'âme individuelle avec l'Absolu) et par le Sâmkhya (isolement définitif d'une âme individuelle, éternelle, qui connaît et souffre en raison de son union avec le corps et le monde)[1]. Mais Barth a écrit : « C'est dans une doc-

1. Sur les relations du Bouddhisme et du Samkhya, Garbe, *Sam-*

trine idéaliste, dans le Vedanta primitif, mais dans un Vedanta qui a perdu la foi dans le *brahman* que nous paraît devoir être cherché le point de départ des idées du Bouddha. Il faut croire à l'Absolu pour ressentir aussi profondément l'inanité et l'imperfection des choses finies : il faut y avoir cru et avoir trouvé cette

khya-philosophie, p. 5, 14-23 (1894); *Samkhya und Yoga*, (1896); Ac. de Bavière, XIX, 3, p. 519 ; JACOBI, *Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga*, dans *Nachrichten* de Gottingue, déc. 1895; *Die Indische Philosophie* dans *Licht des Ostens* ; SENART, *A propos de la théorie bouddhique des douze Nidanas*, dans Mélanges de Harlez, p. 281 (1896); DAHLMANN, *Nirvana, Buddha, Samkhya-Philosophie*, etc. passim; H. OLDENBERG, *Buddha*. — Les opinions de cet auteur ont varié : on voit dans les successives éditions du *Buddha* qu'il s'est peu à peu convaincu de l'influence exercée par le Samkhya sur le Bouddhisme ; voir 3e éd., trad. Foucher, p. 56-60, 6e éd. (1914), p. 64-69 et *Lehre der Upanishaden*, p. 178-223; je n'ai pas vu A. B. Keith, *The Samkhya system* (1921), O. STRAUSS, *Zur geschichte des Samkhya*, Journal de Vienne, XXVII, p. 257.

Il faut écarter l'hypothèse d'un emprunt direct du Bouddhisme au Samkhya comme l'entend par exemple Jacobi. Je crains que les vues, beaucoup plus nuancées, d'Oldenberg n'accordent encore trop au Samkhya, tel que le Samkhya nous est connu.

La Samkhya primitif fut « un système essentiellement dualiste, que nous ne faisons qu'entrevoir parce que nous n'en avons pas une exposition systématique, mais dont nous entrevoyons assez pourtant pour devenir qu'il était aussi flexible que le Vedanta, sinon davantage, vis à vis des exigences du sentiment religieux ». (Barth). L'ancien Samkhya (tel qu'il apparaît dans les sources brahmaniques) oppose le Purusha « l'Homme » (qui est unique, intelligent, souvent créateur, identique à l'*atman*) et le monde : le Purusha pénètre dans le monde ou contemple l'évolution du monde en s'associant à cette évolution. Le monde, ou bien procède de l'Indéterminé primitif (*Prakrti*), ou bien est émis ou engendré par le Purusha : même dans ce cas, il est réellement distinct du Purusha [Ce système est très voisin du Vedanta ; la différence consiste en ceci que le Purusha est plus personnel que le *brahman-atman*, que le monde est mieux distingué du Purusha qu'il n'est du *brahman-atman*]. Les sectes dévotes identifient le Purusha avec le « Seigneur-suprême » (*parameçvara*), ici avec Çiva (Çvetaçvatara), là avec Krishna (Bhagavadgita) ; elles font de la Prakrti la force créatrice (*maya*) du « Seigneur » ou « Bienheureux ».

Le Samkhya classique, attesté à date très basse, est bien différent : il pose d'innombrables Purushas, principes éternels, quiescents, qui sont les âmes individuelles. Ces âmes, sans être réellement engagées dans l'existence et le « devenir » — car elles restent insensibles et immobiles, — sont, par le fait de la Prakrti, soumises à cette illusion qu'elles sont des « ego », qu'elles ont des organes,

croyance vaine pour l'ignorer avec une aussi calme et inflexible résolution »[1].

Quoi qu'il en soit, il est certain que le Bouddhisme est né dans un pays profondément brâhmanisé et où l'influence du brâhmane était prépondérante. La vie religieuse bouddhique s'appelle *brahmacarya* (voir ci-dessus, p. 291); le saint bouddhique est « le vrai brâhmane » ; les saints bouddhiques sont les « Aryas » ; les quatre vérités sont les « vérités des Aryas »; le plus grand des dieux, maître de ce monde, est Brahmâ, qui est le dieu spécial des brâhmanes; les plus nobles vertus ou méditations, par lesquelles on obtient de renaître dans le ciel de Brahmâ, sont les « pratiques brâhmiques » (*brahmavihāras*). On pourrait signaler bien d'autres détails : notons du moins que le Bouddhisme s'apparente aux Upanishads et au Yoga en condamnant, avec des hésitations, il est vrai, et des partis contrariés, la mortification proprement dite.

Mais le Brâhmanisme dont est sorti le Bouddhisme n'est pas le Brâhmanisme des Brāhmanas et des Upanishads. On a opposé l'Est (Magadha) — pays du Bouddhisme et du Jaïnisme — à l'Ouest : disons donc que l'Est croit à des hommes divins, Mahāpurushas ou Cakravartins « rois universels », et que le Bouddhisme confine au Vishnouisme ; que Mâra, dieu de l'amour, de la mort et du péché, dieu presque aussi grand que

etc ; en un mot, elles s'imaginent faussement participer à l'évolution de la Prakrti. Celle-ci, aveugle et inconsciente, se développe dans le torrent des mobiles chimères, corps, sensations, actes, que le Purusha s'attribue faussement. Mais lorsque, par l'ascèse (*Yoga*), l'âme se rend compte de sa vraie nature, lorsqu'on dit : « Je suis un Purusha; rien n'est à moi; je ne suis pas un moi » [C'est ainsi qu'il faut entendre *nâsmi* (*nâ asmi* et non pas *na asmi*) *na me nâham*], l'illusion est détruite et le Purusha reste isolé, bienheureux puisque inconscient et délivré de la douleur.

1. Je suis actuellement très certain que le Nirvāna est une « chose en soi », un Absolu eschatologique, le refuge éternel.

2. Sur le *vassa* et l'upakarana, Barth, I, 164.

Brahmâ, l'ennemi du Bouddha, diffère beaucoup de Mrityu et ne lui doit presque rien (Foucher, *Gandhara*, II, 197) ; qu'Indra s'appelle ici Çakra. Dans le Bouddhisme, le *samsāra* n'est pas seulement la métensomatose, mais le cycle qui entraîne tous les êtres vivants, dieux éternels compris : les Jaïnas, très proches de l'animisme et très archaïques, prêtent des âmes aux pierres, ce qui n'est ni brâhmanique ni bouddhique. — *Brahman*, l'être absolu, est inconnu aux sources bouddhiques ; l'*ātman* n'est jamais considéré comme l'âme du monde : « Tous les brâhmanes ou religieux qui croient à l'*ātman* pensent que l'*ātman* est la pensée » : déclaration qui prouve, chez le Bouddha, ou plutôt chez les bouddhistes anciens, une médiocre connaissance de la doctrine brâhmanique de l'*ātman*. Les bouddhistes et les jaïnas ont sur l'acte (*karman*) des théories, d'ailleurs divergentes, mais également élaborées. Les bouddhistes disposent d'une certaine science psychologique (*skandhas*, éléments de la personne humaine, etc), d'une cosmologie, d'une technique compliquée de l'extase, qui paraissent plus anciens que le Bouddha et dont on chercherait vainement une première ébauche dans les livres védiques. L'accord parfait d'une très petite partie du vocabulaire complique un peu le problème, en apparence seulement.

Car, revenons sur ce point essentiel, il faut plus que du parti-pris pour faire sortir de la Brhadāranyaka l'idée de la transmigration et le désir de la délivrance — idée et désir d'où procède le Bouddhisme : on doit reculer vraiment trop loin la Brhad. Bien plus, il y a impossibilité presque absolue à tirer le suicide jaïna du désir aupanishadique de la réunion à Brahman, à tirer la croyance au *gandharva* — embryon de la métaphore de la brodeuse (voir ci-dessus, p. 285, 288).

Mais nous n'imaginerons pas, avec Garbe et quelques-autres, une « science des castes militaires » opposée à la science des brâhmanes ; nous ne définirons pas le rôle que le mélange de races a dévolu aux aborigènes. Nous constaterons seulement que, à l'époque des Upanishads et du Bouddhisme comme plus tard, les écoles exploitaient, chacune à leur manière, un certain fond commun, très riche, et que nous ne connaissons pas parfaitement.

§ 5. — *Religions de* BHAKTI [1].

I. — Caractères de ces religions.

Rien de moins religieux que les Brāhmanas et les Upanishads, à considérer ces ouvrages d'un certain point de vue et dans leurs tendances essentielles, divinisation du sacrifice et des forces mystiques impersonnelles, hantise de l'Absolu inconnaissable. Toutefois un lecteur attentif voit que ces tendances n'étouffèrent pas, chez les vieux brâhmanes, la crainte et le respect des personnalités divines.

Mais ce n'est pas parmi les prêtres sorciers des Brāhmanas et parmi les théosophes de l'Upanishad

1. Sur la nature de ces religions et sur la place qu'elles occupent dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Inde, voir BARTH, *Religions*, SENART, *Légende du Buddha* et introduction à la traduction de la *Bhagavadgīta*.

R. G. BHANDARKAR, *Vaishnaviem, Çaivism and minor religious systems*, Strasbourg, 1913 (ouvrage annoncé dans le mémoire : *The Râmânujîya and the Bhâgavata or Pâncarâtra systems*, Congrès de Vienne, 1886). — CARPENTER, *Theism in medieval India*, 1921, d'une information large et sure. — A. ROUSSEL, *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna*, 1898. — L. D. BARNETT, *Hindu gods and heroes*, 1922 (Collection *Wisdom of the East*), plein d'idées, qui toutes ont le mérite de mettre en lumière des faits négligés, mais d'un évéhmérisme vraiment trop radical. — JACOBI, art. *Incarnation* dans *Hastings*.

qu'ont pu naître et grandir, avec la *bhakti* — « dévotion » est un équivalent presque exact[1] — les cultes ardents de l'Hindouisme, cultes de Çiva, de Krishna, du Bouddha, dont la note est l'absolue dépendance de l'homme à l'égard du dieu, tel le bétail (*paçu*) soumis au maître du bétail (*paçupati*), et l'amour passionné du dévot (*bhakta*) pour sa divinité d'élection, pour les images, pour le représentant humain de cette divinité.

Par leur intensité et dans leur nature même, comme aussi dans leurs manifestations cultuelles (idolâtrie), ces sentiments sont étrangers au Védisme ancien (Rigveda) et secondaire (Brāhmanas, Upanishads) — C'est un tort de penser que la *bhakti* est née « dans les mêmes cercles intellectuels où s'est élaboré le monisme plus froid des Upanishads » (Keith, *JRAS*. 1906, p. 493 ; comparer *ibid.* 1907, p. 465 et 490, 1908, p. 883) : ce « monisme », en fait, est fiévreux, tout brûlant de mysticisme ; mais d'un mysticisme qui n'a rien à voir avec la *bhakti*, avec l'adoration, avec

1. La *bhakti* est quelquefois pure, spirituelle, raisonnable, « dévote » presque au sens de St François de Sales : par exemple Bhagavadgita, certains hymnes bouddhiques, les sectes vishnouites décrites par Grierson (art. *Râmânuja* dans Hastings), le Kural de Tiruvalluvar (Barth, I, 143, 185). — Mais la *bhakti* est surtout païenne, est le plus souvent contaminée de paganisme : étudier, par exemple, l'hindouisme du Bengale contemporain (Crooke, art. *Bengal* dans Hastings). Dès la Çvetaçvatara, on doit avoir pour le « guru » (ou maître) la même dévotion que pour le dieu ; la *bhakti* pimente les débauches pieuses des sectes de « main gauche ».

Sur les formules magiques (*dhârani*), voir nos études tantriques (*Bouddhisme*, 1897).

Sur l'histoire de l'idolâtrie, Barth, I, 64, 224 ; Foucher, *Gandhâra* II, 362 (la statue de Heracles et Porus, iconographie élaborée dans l'Inde centrale depuis au moins 200); Konow, *Notes on the use of images*, *Ind. Antiquary*, 1909. — Une vieille source est Pânini-Patanjali, v. 3. 99, VI, I, 154 (images de Çiva pour la vente, pour la montre, *J.R.A.S.*, 1913, 671).

On a beaucoup écrit sur le sens du mot *bhakti* ; sources anciennes ; l'édit de Khâlsî, XIII (Senart, I, 279), Theragâthâ, 370 ; Jataka, V, 340, st. 9 ; Pânini, IV. 3, 95-96. — Voir ci-dessous p. 323, n. 2.

l'amour. De même, il n'y a pas de *bhakti* dans l'aspiration ardente du moine bouddhique vers le Nirvâna. — C'est aussi une vue étroite que celle de Bloomfield : la *bhakti* serait née du dégoût qu'engendra à la longue l'intellectualisme trop froid des Upanishads, comme cet intellectualisme était né de l'abus du ritualisme. Nous nous refusons à enfermer toute l'Inde dans le cénacle des trente douzaines de prêtres consacrés au rituel et dans la demi-douzaine des anciennes Upanishads. C'est encore une tentative malheureuse d'expliquer l'origine de la *bhakti* par les hymnes que le chantre du Rigveda consacre à Varuna. Ces hymnes sont pieux et humbles, car Varuna, gardien de la morale, juge sévère, pardonne au repentir : la note, proprement hindoue, de la *bhakti*, ne s'y manifeste pas.

Weber, en somme, voyait moins mal lorsque, faute de découvrir aux religions de *bhakti* des antécédents védiques ou brâhmaniques, il n'hésitait pas à leur attribuer une origine chrétienne : hypothèse qu'une chronologie étayée d'inscriptions datées a définitivement condamnée et dont Barth et M. Senart avaient montré dès longtemps les difficultés et l'insuffisance[1].

1. Barth, *Religions*, 1879 (I, 192-196), E. Senart. *Légende du Buddha*, 1875, p. 390, sur les théories qui admettent l'origine chrétienne : Wilson, Lassen, surtout Weber, *Ueber die Krsnajanmastamī*, Ac. de Berlin, 1867, et Lorinser, 1869, *Die Bhagavadgīta* (L'auteur de la Gita a traduit les Evangiles et les Pères). — Hopkins, *Christ in India*, p. 120-168 dans *India Old and New* (1902) ; Grierson, *Narayanas and Bhagavatas*, Indian Antiquary, 1909, Barnett, *Congrès des religions d'Oxford*, 1908, II. 48, *Hindu Gods and Heroes*, 1922, p. 67, 82.

Un problème très différent est celui des influences chrétiennes dans les rites et les idées des sectes visnnouïtes modernes ; voir surtout Grierson, *Modern hindu doctrine of wocks*, *J R.A.S.* 1908, p. 337, *Modern Hinduism and its debt to Nestorians*, 1907 ; *Sittars, Bhaktimarga* dans Hastings (II. 539-551). Kennedy, *Krishna, Christianity and the Gujars, ibid.* 1907, p. 951, et la critique de Keith, *The Child Krishna, ibid.* 1908, p. 169.

R. Garbe a repris, et souvent modifié, dans *Indien und das*

Mais le point de départ de Weber reste acquis, les religions de *bhakti*, dans leurs origines, sont extérieures au Védisme. C'est un point que Barth (IV. 396) mit en vive lumière :

« Ces cultes n'étaient pas seulement étrangers au vrai Brahmanisme ; au début, ils lui ont été plus ou moins hostiles, hostilité dont la réconciliation postérieure n'a jamais effacé entièrement le souvenir. Pas plus que le Bouddhisme ou le Jainisme, ils n'avaient que faire du Veda et des Brahmanes : car, comme eux, ils avaient rompu avec le rituel et la liturgie traditionnels qu'ils avaient remplacés par de tout autres pratiques. Au fond, ils étaient même affranchis de toute théologie et de toute spéculation, l'unique nécessaire étant une dévotion aveugle, passionnée à un dieu personnel, moins que cela, à un nom, à une image. Bref, pour parler en termes hindous, le salut, dans ces religions, n'était plus au bout du *karmamarga* ni du *jnanamarga*, de la « voie des œuvres » [sacrifice, rites] ni de la « voie de la connaissance », ces vieilles disciplines brahmaniques, mais au bout du *bhaktimarga*, de la « voie de la dévotion » qui était ouverte au premier venu ».

Etrangères au brâhmanisme proprement dit (panthéon, cosmogonie, religion, sacrifice, spéculation védiques), les religions de *bhakti* sont aussi étrangères à cette antique tradition âryenne dont les brâhmanes sont devenus les gardiens : sacrements, rites de la vie domestique, etc. Ces religions sont essentiellement des *pūjās*, des adorations, des dulies, des hyperdulies, des idolâtries. Elles ont eu de bonne heure, comme elles en ont à basse époque, des livres de *caryā* (*caryātantras*) traitant des icones, de la consécration des icones, des temples, etc., et des livres de *kriyā* ré-

Christentum (Tubingue, 1914, pp. VIII-301, bon index) un grand nombre d'articles du *Monist* de Chicago (1913, p. 321, 494, 1914, p. 35) de la *Deutsche Rundschau* (1913, p. 249, 413), des *Archives für Religionswissenschaft* (XVI, 516). Ce livre, comme la traduction de la Gita du même auteur (Leipsik, 1905), est plus consciencieux que judicieux.

glant le culte quotidien et mensuel, les processions, l'emploi des formules saintes. Ces *pūjās* n'ont rien de védique, ni dans leur esprit, ni dans leur matériel : mais, si elles ignorent le Brâhmanisme, elles n'y contredisent pas ; pratiquées par n'importe qui, elles peuvent être pratiquées par des hommes fidèles aux sacrements et aux rites du Brâhmanisme : de même aujourd'hui les mêmes fêtes religieuses groupent de bons vishnouites et d'authentiques musulmans. Ces *pūjās* ne prétendent pas à remplacer, à supplanter le Brâhmanisme : de même en va-t-il du Bouddhisme qui, lui aussi, fut une *pūjā ;* qui, à l'origine et longtemps, ne possède aucune cérémonie bouddhique pour la naissance, pour le mariage, pour la mort ; dont les adeptes laïcs (*upāsaka*) restent ou peuvent rester fidèles à toutes les obligations du Brâhmanisme domestique. — Ces *pūjās* sollicitent et obtiennent le concours des brâhmanes.

Le Bouddhisme, qui a pour centre un institut monastique solide, possède d'origine ou de bonne heure une gnose ou dogmatique propre : le Bouddhisme est une *bhakti*, une *pūjā*, mais aussi un « système » (*darçana*), parce qu'il est une Eglise (*samgha*). Les autres religions de *bhakti* sont étrangères, d'origine, à toute spéculation proprement dite : leurs adeptes sont des dévots sans plus. Mais quelle secte indienne peut rester longtemps purement dévote, « païenne » et idolâtrique, dans sa totalité ? Les adorateurs de Rudra-Çiva et de Krishna se recrutent, non seulement parmi les castes illettrées et les bonnes gens de la classe moyenne, mais encore parmi les savants, les ascètes, les *yogins* (voir ci-dessus, p. 299). Très vite naîtront des disciplines de gnose (*jnānatantra*) et de mysticisme pratique (*yogatantra*) : la *bhakti* comporte, en effet, une théologie : Dieu, ses avatars, la grâce, le salut, etc. Plusieurs

Upanishads (Kena-upanishad, Çvetāçvatara) sont d'anciens spécimens de cette littérature : les adorateurs savants de divinités personnelles nées dans les profondeurs de l'Hindouisme ont tiré parti, en les remaniant, des philosophies védiques. L'indigence doctrinale des religions de *bhakti* rendait cette adaptation facile : s'y employèrent, non pas les brâhmanes du rituel, non pas les brâhmanes « monistes », mais, bien souvent, des brâhmanes très « orthodoxes », puisque fidèles aux dogmes de la caste [1] : témoin la Bhagavad-gītā. L'auteur de ce presque chef d'œuvre, visiblement, obéit à deux pensées maîtresses : adoration et amour de Krishna, fidélité à la tradition morale et sociale du devoir propre à chaque caste ; le reste lui est indifférent. Il embellit son livre d'une nomenclature philosophique mi-moniste, mi-dualiste et athée — qui donne un air savant au monothéisme dévot ; il ne croit pas anémier ou compromettre sa foi ardente en identifiant Krishna, Dieu et Sauveur, avec le Dieu-Tout du Brâhmanisme : magnifier Krishna, c'est là sa grande affaire [2].

1. Les brâhmanes n'ont jamais constitué un clergé ; parmi eux, les professionnels du sacrifice forment une sorte de clergé ; mais ils n'ont pas d'orthodoxie autre que rituelle (Barth, II, p. 267). — Cette orthodoxie ne les empêchera pas d'officier dans toutes les *pūjās*.

2. Bhandarkar, *Vaishnavism*, p. 13, donne une bonne analyse de la Gita. — Parmi les nombreuses traductions, on peut signaler la plus ancienne, Wilkins, 1785 ; celles de Telang (S. B. E., VIII), de Garbe (Tubingue, 1905), de Barnett (Londres, Temple classics, sans date, précieux pour les renseignements scolastiques), de E. Senart (*Classiques de l'Orient*, VI, 1922). Cette dernière est précédée d'une introduction qui situe enfin le livre, fait justice de plusieurs théories baroques (Garbe) et restreint le champ des hypothèses utiles.

La Gita exprime une pensée précise et ferme. Krishna est Dieu ; le seul moyen de salut est la dévotion absolue, énamourée, de Krisna, source et fin des êtres : « Ils sont en moi, mais je ne suis pas en eux ». De tous les hommes à qui il est cher et qui lui sont chers, Dieu préfère ceux qui ne renoncent pas à l'action, au de-

II. — Rudra-Çiva.

Les dieux du Veda resteront les dieux du sacrifice; les livres liturgiques ne s'interdisent pas « de les évoquer et de les définir sous leur aspect physique en termes saisissants ». Mais ces dieux ne sont plus des dieux populaires ; la plupart ont changé de nature: Varuna est un dieu des eaux; les Asuras sont des êtres d'aspect titanique. Les vieux dieux sont devenus des dieux de folk-lore, de littérature, tels par exemple dans la Mahābhārata ; ils se mêlent au peuple des démons et des demi-dieux, moins puissants que les sorciers thaumaturges ou que les pénitents. — D'autre part, les dieux souverains et cosmogoniques des Brāhmanas, par exemple Prajāpati, le Premier né, l'Existant par soi, conceptions abstraites, êtres de raison sans force et sans vie, sont par nature étrangers au peuple; ils sont même étrangers à la vie morale et religieuse des prêtres qui ratiocinent sur leur essence. — Peut-être faut-il faire une demi-exception pour Brahmā [1]; souverain du monde, roi d'un ciel suprême « d'où l'on ne revient pas », où il y a des

voir, et qui vivent la vie que la caste leur assigne: « Aimez Krishna et faites tout pour Krishna : c'est là le vrai *yoga* ». — Il y a cependant, dans la Gita, de la métaphysique (BARTH, I, 170, 174), et on s'est donné grande peine pour concilier les affirmations contradictoires qui y foisonnent: labeur inutile. L'ouvrage est dû à une secte de Yogins dévots, à une confrérie ennemie des thèses doctrinales comme des exagérations ascétiques, très peu préoccupée d'édifier un système. — « Sans la *bhakti* la science est ou vaine, ou impossible. C'est la *bhakti* qui illumine l'âme et qui seule peut rendre fructueux les efforts de la contemplation et de l'ascétisme » (BARTH, I, 191). — On ne peut dater la Gita avec précision : BARNETT, vers le commencement de notre ère; BHANDARKAR, avant le IVe siècle, avant notre ère ; SENART : « Je ne vois pas que l'œuvre se doive ramener plus bas que le IVe siècle » (p. 36).

1. Sur Brahma, BARTH, I. 82; KEITH, *J.R.A.S.* 1910, 216 ; 1913, p. 199, WINDISCH, *Buddhas Gebart*, 33.

nymphes, des eaux, des fruits et des fleurs (Kaushitaki) et aussi des joies quintessenciées, il est regardé par les bouddhistes comme le surveillant, très pur et très saint, de cette portion de l'univers où nous vivons ; il est, par les bouddhistes, défini comme le dieu des brâhmanes, le dieu chez qui les brâhmanes veulent aller après la mort sans savoir au juste où il règne et comment on va chez lui : de même qu'un homme est amoureux d'une femme dont il ignore le nom, la caste et la demeure.

Mais les Brāhmanas et les Upanishads témoignent d'un culte nouveau, le culte de Rudra, première ébauche de Çiva, ou plutôt première apparition de Çiva dans les milieux sacerdotaux [1].

Rudra, certes, n'est pas inconnu aux Hymnes, mais jamais il ne fut, à proprement parler, un dieu védique, un dieu du sacrifice. Il acquiert maintenant un relief nouveau ; il apparaît comme le plus grand dieu, un dieu sur qui le rite n'a pas de prise, maître du bétail humain et maître des dieux, terrible et amical — « d'aspect colérique et d'aspect bénin », comme on dira plus tard — ascétique, orgiastique. — C'est lui que met en scène la célèbre Upanishad qui porte le nom de *Kena* « Par qui ? », parce qu'elle débute en demandant : « Par qui l'intelligence est-elle mise en mouvement ? » Hugo l'a traduite (Suprématie, Légende des siècles, I, 3) assez exactement, mais en omettant la conclusion qui nous intéresse. Lorsque le brin de

1. Barth, I, 43, 45, 82, 147, II, 244, IV, 280 : Oldenberg, *Veda*, 181-188, 240, 285, 302 ; Bhandarkar, *Vaishnavism, Çaivism...* ; Carpenter, *Theism*, 226, 343 ; Hopkins, *Epic Mythology*, 219, 231 ; Barnett, *Heroes*, 57, 65 ; J. Charpentier, *Wiener Zeitschrift*, 23, 151 ; 25, 355. — Muir, *Original Sanskrit Texts*, encore très utile.

Sur la philosophie çivaïte, Barth, I, 183, Barnett, *J.R.A.S.* 1911, 236 ; J. C. Chatterji, *Kashmir Çaivaism* (Srînagar, 1914) ; S. Gnana Prakasar, *Philosophical Saivism* (St Joseph Catholic Press, Jaffna, Ceylon, sans date).

paille eût disparu aux yeux d'Indra, « Indra vit dans ce même espace une femme brillante, Umā, fille de l'Himâlaya, et lui demanda : « Quelle est cette apparition merveilleuse ? » Elle répondit : « C'est *brahman* »... et c'est parce qu'ils s'approchèrent de *brahman* que Vāyu, Agni et Indra sont les trois grands dieux ». — Or Umā, mentionnée ici pour la première fois, est dans la mythologie hindoue la femme de Çiva, la sœur aînée de ces nombreuses déesses, mythologiques, locales, Vierges et Sorcières qui symbolisent dans le Çivaïsme le principe femelle comme Çiva-linga (phallos) symbolise le principe mâle. L'auteur de la Kena, dévot çivaïte, identifie son dieu des bois, des fièvres, des troupes hurlantes, des sorciers et des sorcières, l'époux d'Umā, l'ascète androgyne, avec l'Etre en soi de l'Ecole : dans Çiva, à date historique, se concentre et se reflète tout le paganisme, tout le mysticisme, tout l'ascétisme. Il devint le dieu de la science et de la grammaire, tout comme Kubera, son général en chef, le dieu à tête d'éléphant, le dieu gnôme gardien des trésors, inconnu au Rigveda mais sans doute apparenté à Kabeiros, devint le dieu de la littérature (HOPKINS, *Congrès d'Athènes*, 1912).

III. — Krishna-Vishnou.

Bien que les cultes de Rudra-Çiva et de ses épouses soient très divers, les religions çivaïtes forment un ensemble relativement unifié : plusieurs étages, mais une seule maison. Beaucoup plus ramifié le Vaishnavisme ou Vishnouisme [1], c'est-à-dire la collection des cultes dont le dieu, un dieu-homme ou un dieu-ani-

1. De Buddha, « l'Illuminé », on tire *bauddha* ; de Jina, « le Victorieux » on tire *jaina*, disciple du Jina, le Jain des Européens ; de Çiva, *çaiva* ; de Vishnu, *vaishnava*, adorateur de Vishnou. — Sur les avatars, ci-dessous p. 326, n. 1.

mal, fut considéré, à une date indéterminée, comme un *avatar* de Vishnou.

Parmi ces cultes, deux sont notables, le culte de Krishna et celui de Râma [1]. Nous ne parlerons que du premier.

Il nous est connu par le Mahābhārata, par une littérature fort étendue, encore vivante aujourd'hui, par quelques références grecques. Il est attesté par des inscriptions. — Dans ces inscriptions, comme dans le Mahābhārata souvent, Krishna est désigné sous le nom de Bhagavat « Seigneur » ou de Vâsudeva = fils de Vasudeva ; les adorateurs de Krishna sont les Bhāgavatas, « adorateurs de Bhagavat » [2]; leur plus beau livre est la Bhagavadgītā : « Chant du Seigneur ». Dès le milieu du IIIe siècle, les Bhāgavatas se recrutaient en nombre dans le Rajputana, dans le pays de Mathura ; la plus curieuse de nos inscriptions est celle gravée à Besnagar (près Bilsa, Gwalior) par le *bhāgavata* Heliodora, fils de Diya (Dion) de Taxila, ambassadeur du roi Amtalikita (Antialcidas, successeur de Demetrius, 171 av. J.-C.) auprès du roi Kasiputra Bhagabhadra : ce grec consacre à Vâsudeva, dieu des dieux, une colonne, « étendard portant un Garuda » (Garuda, oiseau mythique, est la monture de Vishnou) [3].

1. Sur Rama, BARTH, I, 158, BHANDARKAR, *Vaishnavism*, p. 46, HOPKINS, *Epic Mythology*.

2. Sur la valeur primitive et classique du terme Bhagavat qui, chez les Krshnaïtes, désigne Krishna-Vasudeva, qui, chez les Bouddhistes, est réservé au « futur Bouddha » (Bodhisattva) et au Bouddha (voir à ce sujet les observations de SENART, Origines bouddhiques, Conf. du Musée Guimet, t. XXV, p. 141), on peut discuter. C'est ce que firent surabondamment GRIERSON, *The translation of the term Bhagavat* (*J.R.A.S.* 1910, 159), SCHRADER, *ibid.*, 1911, 194, HOPKINS, *Epic use of Bhagavat and Bhakti*, *ibid.* 1911, 727 ; GOVINDACARYA SVAMIN, *ibid.* 1912, 483.

3. Sur ces inscriptions, voir le *Vaishnavism* (p. 3) de BHANDARKAR, et surtout *Memoirs of the Archeological Survey*, 1920, 4 et 5

1. Çiva est d'origine un dieu, un dieu de la nature, synthèse de forces diverses dont l'association n'est pas pour surprendre. Krishna, dans la théologie, est une manifestation, un *avatar* ou descente, de Vishnou ou de Dieu; dans la légende, un héros, une personnalité humaine à bien des égards, un dieu à biographie.

Rappelons d'abord comment Barth a expliqué ce que nous savons et ce qu'il faut croire de Krishna — Vishnou :

« Si, pour Çiva, la littérature védique fournit quelques données qui permettent d'entrevoir le mode de formation de sa personnalité et de conclure à la coexistence probable de son culte à l'état de religion populaire, elle ne nous a conservé

(*Archaeology and Vaishnava tradition*, par Ramaprasad Chandra). La plus ancienne (caractères semblables à ceux d'Açoka) dit que le *bhagavata* Gâjâyana a fait construire, dans le lieu consacré à Nârâyana (*nârâyanavate*) une enceinte de pierre pour les Bhagavats Samkarshana et Vasudeva. — L'inscription I de Nanaghat (Ier ou fin IIe siècle) énumère Samkarshana, Vasudeva, Dharma, Indra, etc.

Le panthéon des *bhagavatas* n'est pas, on devait s'y attendre, monothéiste. (Sur Purusha-Narayana, Senart, *Légende*; Barnett, *Heroes*, 78, considère Nara et Narayana comme des saints légendaires.)

On pense que le Heraclès adoré dans les plaines que traverse le Johares (= yomanes = yamuna = Djoumna), à Mathora et à Kleisobara (Krishnapura ??) est Krishna (Mégasthenes) : Kennedy en fait Çiva (*J.R.A.S.* 1907, 367).

On a beaucoup écrit sur la règle (Panini, IV, 3, 98) qui explique comment se forment les mots qui désignent les adorateurs de Vasudeva et d'Arjuna (Kielhorn, Grierson, Bhandarkar, Mazundar dans *J.R.A.S.* 1908, 502 ; 1909, 1122; 1910, 168). — Bhandarkar place au IVe siècle avant J. C. un ouvrage bouddhique, le Niddesa qui signale (p. 89) les pratiques païennes d'éléphant... de corbeau, de Vasudeva, du feu, d'Indra, etc. Mais le Niddesa est, au mieux, du 1er siècle de notre ère. — Le grammairien Patañjali (après 150 avant J. C.) signale des représentations scéniques de la légende de Krishna : Weber, *Ind. Studien*, XIII, 353, Lévi, *Theatre*, I, 314, II, 52 ; Keith, *J.R.A.S.* 1917, 173 ; Luders et Konow (*Indische Drama*, 1920, p. 45) n'améliorent pas la version de Weber. — Je n'ai pas vu H. Raychâuduri, *Materials for the study of the early history of the Vaishnava Sect.*

par contre aucun indice au sujet de son rival, le Vishnu sectaire [c'est-à-dire Vishnu adoré, en qualité d'être suprême, par une secte ou une fraction de l'Hindouisme brâhmanique]. Vishnu, il est vrai, la vieille personnification du soleil, est déjà dans les Hymnes un dieu de premier ordre et, dans plusieurs passages, on le trouve revêtu d'une sorte de souveraineté. Mais c'est là une distinction qu'il partage avec d'autres divinités et dont les écrits postérieurs paraissent même se souvenir fort rarement... [1] Dans les Brâhmanas... on ne voit pas davantage que Vishnu soit en train de se transformer ni d'agrandir son rôle... il n'y a pas la moindre trace d'un acheminement de Vishnu vers le rang suprême [2]. Dans la poésie épique au contraire, dans le Mahabharata, Vishnu est en pleine possession de ce rang. Mais en même temps apparaît un héros, un homme-dieu, Krishna, qui est déclaré une incarnation de son essence divine, et cette figure, absolument inconnue au Veda, est sans aucun doute possible une divinité populaire. Il faut en conclure, ce semble, qu'il y a une relation entre la suprématie de Vishnu et son identification avec Krishna, et on est amené à se demander si Krishna a été assimilé à Vishnu parce que celui-ci était arrivé à occuper le premier rang, ou si la primauté du dieu brahmanique n'a pas été plutôt la conséquence de sa fusion avec le dieu populaire. De ces deux solutions, c'est la dernière qui nous paraît la plus probable... Le Mahabharata, en général, n'est vish-

1. D'après KEITH, « Vishnu est un dieu solaire et c'est à cette caractéristique qu'il doit son avènement comme dieu souverain » (*J.R.A.S.* 1908, 169).

2. Barth précise : « Nous exceptons naturellement des compilations aussi tardives que le dixième livre du Taittiriya-Aranyaka ». — De même BARNETT (*Congrès d'Oxford*, 1908, II, 49) : « Ce livre n'a aucune valeur chronologique, car c'est une « section supplémentaire » (Khilakanda) ; il n'existe pas dans la recension du sud ; même à le regarder comme Upanisnad (Mahanarayana), les Pandits du sud dans leurs éditions des 108 Upanishads le relèguent en appendice » — Mais JACOBI (*Hastings*, VII, p. 195) tire parti de cet ouvrage, et KEITH (*J.R.A.S.* 1908, 169) : « Il peut difficilement être postérieur au IIIe siècle avant J.-C. ; il est probablement beaucoup plus vieux, et toute théorie sur Vishnou doit en tenir compte. » — [Un bon travail du Jésuite suisse le P. ROBERT ZIMMERMANN, *Die Quellen der Mahanarayana-Upanishad*, thèse de Berlin, 1913]. — Un des passages curieux de cet ouvrage est le suivant : « Je suis *brahman* : par conséquent, c'est à moi-meme que j'offre la libation ». Le Bouddhisme du Pañcakrama a des formules analogues.

nouite qu'autant qu'il est krishnaïte : le culte le plus répandu en somme y est celui de Çiva. — Une fois élevé au rang suprême... Vishnu trône dans son paradis, le Vaikuntha... Il est identifié avec Narayana, l'aîné des êtres qui, porté sur les replis de Çesha ou Ananta, le serpent « sans fin » symbole de l'éternité, apparut à l'origine des choses flottant au-dessus des eaux primordiales. Selon qu'il veille ou qu'il se replonge dans le sommeil mystique, il donne naissance à la création ou la fait rentrer en lui-même... Mais c'est moins par lui-même qu'il intervient dans les affaires du monde et qu'il recueille les hommages des hommes, que par l'intermédiaire de ses incarnations. Celles-ci sont fort nombreuses, car Krishna, qui est probablement la plus ancienne, n'est pas la seule figure sous laquelle il se soit montré ici-bas : « Chaque fois, est-il dit dans la Bhagavadgita, que la religion périclite et que l'impiété triomphe, je m'émets moi-même. Pour la défense des bons et la répression des méchants, pour l'affermissement du droit, je deviens manifeste d'âge en âge »... Un Avatara au sens le plus élevé et le plus complet (car ils n'ont pas eu tous la même valeur) n'est pas une apparition passagère de la divinité, encore moins la procréation par l'union d'un dieu ou d'une mortelle d'un être en quelque sorte intermédiaire, c'est la présence mystique et en même temps réelle de l'Être suprême dans un individu humain... » (I, 150-154) [1].

2. L'histoire de Krishna et des religions krishnaïtes, que nos aînés n'abordaient qu'avec beaucoup de précautions et de réserves, prend un caractère vraiment trop précis dans plusieurs mémoires récents. Pour les auteurs de ces mémoires, la mythologie comparée n'existe plus, ni aucune sorte de mythologie. Aussi se hasardent-ils à discerner, à travers la légende [2], les

1. Je ne suis pas sûr que cette définition de l'Avatar soit exacte de tout point. — Sur les Avatars de Vishnou, l'étude consciencieuse de H. Jacobi, art. Incarnation dans Hastings, VII, p. 195, et Hopkins, *Epic Mythology* (1920), p. 209. — Dès une époque ancienne plusieurs sectes bouddhiques ont considéré Çakyamuni comme une manifestation, une « descente » d'un Bouddha plus ou moins éternel : ces manifestations, ces descentes sont de l'ordre des créations magiques (comparer le Docétisme).

2. La légende épique de Krishna est résumée dans les pages

faits capitaux de la vie de Krishna, fils de Vasudeva et de Devakî, roi des Yadavas; d'ailleurs, pensent-ils, ce roi guerrier est le même Krishna, fils de Devakî, dont la Chândogya Upanishad fait le disciple d'un saint brâhmanique. — Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire les ingénieuses déductions de M. L. D. Barnett (*Heroes*, p. 67).

Beaucoup de nobles s'occupaient de philosophie avec plus de liberté d'esprit que les brâhmanes. Un de ces féodaux fut Krishna, nommé « fils de Devakî », du nom de sa mère, et Vâsudeva, qui peut signifier fils de Vasudeva [1], de la tribu Satvata ou Vrishni près de Mathura. A écarter les traits miraculeux, voici les grandes lignes de sa biographie. Il était encore enfant lorsque Kamsa, son cousin maternel, essaya de le tuer ; devenu grand, il tua Kamsa ; mais, attaqué par Jarasandha, roi de Magadha, il se retira à Dvaraka sur la côte du Kathiavar et y fonda un nouveau royaume. — « Il n'y a pas de raison valide pour mettre ces points en doute. La sobre histoire ne rejette pas un récit parce qu'il est brodé de mythe et de fiction ». Roi de Dvaraka où il règne sur les Yadavas, Krishna accorde son concours aux Pandavas engagés dans une guerre plus que civile avec les Kauravas, leurs cousins ; il prend large part au massacre et à la victoire. Trente-six ans après la guerre, vieillissant dans son Kathiavar, il assiste à la destruction de son peuple qui s'entretue, et périt lui-même blessé au talon par un chasseur. — « Cependant Krishna, parmi les soins de la guerre et du gouvernement, trouva temps et goût pour les choses de l'esprit. Avec des hommes instruits des Upanishads, il parlait de *Brahman*, de l'âme, du culte de Dieu ; et, apparemment, il fonda une petite « Église établie » à lui, combinant quelque partie des théories idéalistes de l'Upanishad avec le culte d'un Dieu suprême et de grâce, y ajoutant peut-être une sorte de discipline religieuse. Confessons que nous n'avons aucun renseignement

compactes de HOPKINS, *Epic Mythology*, 213-217 ; presque aussi complet WINTERNITZ, I, 282, 367, 380-386; voir aussi V. HENRY, *Littératures de l'Inde*, p. 141.

1. On discute si Vâsudeva ne fut pas, à l'origine, un personnage distinct de Krishna.

direct sur les doctrines qu'il professa. Tout ce que nous en savons est contenu dans un court paragraphe de la Chandogya Upanishad où le brâhmane Ghora Angirasa fait un sermon à notre héros ; ce sermon ne nous dit pas grand chose sur Krishna ; mais il ne faut pas oublier que l'auteur s'intéresse plus à l'enseignement de Ghora qu'à l'instruction que Krishna voulut bien en tirer. Bien des siècles plus tard, on entend dans la Bhagavadgita un écho lointain de ce paragraphe de la Chandogya. Les commencements de la religion de Krishna sont donc très incertains : mais, en descendant le cours des âges, cette religion s'accroît et se répand. Nous voyons Krishna prendre l'aspect d'un héros et d'un docteur à demi divin ; nous voyons que, associé à d'autres héros à demi divins, il est adoré sous le nom de Bhagavat, « Seigneur ». Enfin, Krishna est identifié avec les anciens dieux et promu au rang de Dieu suprême, identifié avec le Dieu — en qui sont mêlés le *Brahman* des philosophes et le Très Haut des théistes — dont il avait, de son vivant, préconisé l'adoration. Comme cela arrive souvent, le docteur est maintenant le Dieu de son Église ».

En contraste avec le Krishna guerrier, le héros noir à tant d'égards, par ses meurtres et par sa fin tragique, le Krishna d'idylle, l'enfant divin et l'amant[1]. — Des sources postérieures au Mahabharata et renouvelées jusque dans les temps modernes, racontent l'histoire de l'enfant échappant par miracle, après sept frères assassinés, à son oncle Kamsa-Hérode ; son éducation parmi les vachers, ses amours avec les vachères qu'il possède toutes en même temps — de même que chacun des quatre gardiens du monde crut que le Bouddha mangeait dans le vase à aumônes qu'il avait offert. Ces divagations d'un érotisme mystique trouvent leur finale expression dans le Bhagavata-purana et le Gitagovinda[2], œuvres tardives, qui inspirèrent à Renan une page blasphématoire d'un goût douteux.

Weber a cru que le culte de Krishna enfant avait ses origines dans des influences chrétiennes — des coïncidences curieuses rendent l'emprunt vraisemblable — mais ces ren-

1. Sur Krishna enfant, *J.R.A.S.* 1907, 951-992 ; 1988, 169, 505, 533.

2. *Gîtagovinda, pastorale de Jayadeva*, trad. par G. Courtillier avec une préface de S. Lévi, 1904 ; voir *Revue Histoire Religions*, 1904, I, 430. — Avant le Bhagavata, le Harivamsa supplément du Mahabharata et le Vishnupurana.

contres sont étrangères à nos documents les plus anciens. Le culte de Krishna enfant est certainement hindou, mais semble n'avoir aucune relation avec cette forme de la légende et de la religion krishnaites qui s'affirme dans l'épopée. — Examinant ce problème, M. Barnett conclut qu'il y a ici une donnée nouvelle, un nouveau dieu : « Le plus vraisemblable est que cette nouvelle légende de Krishna fut créée par les acteurs mêmes qui figurent dans cette légende, c'est-à-dire au sein de cette tribu de pasteurs qui vivait dans les environs de Mathura : peut-être les Abhiras ancêtres des modernes Ahirs... Il paraît très vraisemblable que certaine tribu pastorale adorait un enfant bleu ou noir de teint, et peut-être l'appelait Krishna : culte où prenait coudées franches une imagination grossière et rustique. Il advint que ce culte fut, dans certains cercles, mis en contact avec le cycle épique de Krishna, fils de Vasudeva, le Bhagavat ; et certains adorateurs de Bhagavat, conscients des « possibilités » qu'offrait ce culte, lui donnèrent une expression savante ; ils en firent ainsi une partie intégrante de la légende de Bhagavat. Alors la religion de Krishna enfant « prit » dans l'imagination populaire et se répandit, tel un incendie, par toute l'Inde ; car elle satisfaisait bien des aspirations... » (*Heroes*, p. 96).

3. Que la biographie de Krishna contienne des souvenirs historiques, on peut l'admettre. Nous croirons, si on y tient, qu'un prince (*kshatriya*) a vécu qui se nommait Krishna « le Noir », fils d'un certain Vasudeva et d'une certaine Devakî, et que ce prince fut adoré par son peuple : la foi nous manque, en effet, pour suivre Victor Henry et voir dans Krishna le soleil obscur, le soleil de la nuit qui va rejoindre à l'Occident son épouse Rukminî « la Brillante », c'est-à-dire l'Aurore ; et nous hésitons aussi à expliquer Krishna par la mousson — hypothèse de Kennedy — ou par l'Esprit de la végétation, comme nous y invite M. Keith. Trop de précision fausse et discrédite la doctrine mythologique si plausible à la prendre en gros et sans pédantisme.

Mais peut-on faire de Dvâraka un centre intellec-

tuel, peut-on tirer une chronique de l'ἀριστεία de Krishna, admettre que le récit de sa mort est proprement historique ? D'après nos auteurs, le roi de Dvâraka aurait péri victime d'un accident, blessé au talon par un chasseur nommé Jaras, « vieillesse », après avoir vainement essayé de calmer la rixe qui avait éclaté parmi ses vassaux : singulière interprétation de la scène brutale et puissante où les herbes des champs se changent en massues dans la main des Yâdavas hallucinés ! Nous avons ici la même vision mythique dont l'eschatologie des bouddhistes a tiré parti : l'humanité périt par la maladie, par la disette, par l'épée : « L'esprit de méchanceté naît en eux : dès qu'un homme aperçoit un homme, tel le chasseur à l'aspect de la gazelle, il conçoit des pensées de haine. Prenant ce qui leur tombe sous la main, bois, plante d'aconit, ces choses deviennent des armes aiguës et ils se transpercent » (Abhidharmakoça, III, 99). — C'est étrangement s'abuser que de voir dans le récit de la mort de Krishna l'embellissement d'un épisode arrivé.

Quelques données historiques qui traînent dans la biographie de Krishna, ce sont les spéculations mythiques et théologiques qui en constituent l'intérêt [1]. Ecarter le mythe, ramener encore la légende à la sobriété de l'histoire, c'est détruire la personnalité même de Krishna et presque refuser d'examiner ce qu'il fut pour ses adorateurs.

L'évéhmérisme est justifié — ou amusant — en ce

1. WINDISCH, *Mara und Buddha*, p. 180, cite SENART, *Légende du Buddha*, p. XII : « ... dans son ensemble, et quelques souvenirs authentiques qui aient pu s'y glisser, la légende du Buddha ne représente pas une vie véritable... ». — Ce pauvre Windisch ne comprend rien à la syntaxe de cette phrase, non plus qu'à la pensée qu'elle exprime, et il corrige en note ; « Zu lesen *excepté* ? » (Excepté quelques souvenirs authentiques...)

qui regarde Çâkyamuni, le maître Gautama : un ascète qui, à une époque semi-historique, fut considéré comme un Bouddha, comme un Tathāgata, et dont les foules se disputèrent les reliques. Sans doute il y a témérité à nous faire une idée précise de ce grand homme et de sa psychologie : mais c'est une manière comme une autre, plus littéraire si peut-être un peu pédante, d'étudier le Bouddhisme ancien et l'idée que les moines se firent du fondateur de leur secte. En ce qui concerne Krishna, aucune de nos sources ne le présente comme un simple mortel : Indra et Héraclès sont aussi humains que lui. Comme Héraclès, il est plus dieu après sa mort que de son vivant ; la malédiction de Gandhârî dirigea la flèche de Jaras, mais, pour avoir subi la grande épreuve, Krishna n'en est pas moins immortel.

Ce que Krishna fut pour ses premiers adorateurs, nous sommes réduits à le deviner à travers l'actuelle rédaction, très remaniée, du Mahābhārata.

La critique discerne diverses phases dans sa personnalité, héros tribal, demi-dieu, dieu, et ponctue « la progression assez lente et chronologiquement déterminable de sa déification » (Barth). Dans l'ensemble, comme nous avons vu, le Mahābhārata est çivaïte, et les passages ne manquent pas qui montrent que Krishna n'est pas le dieu de tout le monde : « Ils sont fous ceux qui ne reconnaissent pas Krishna pour Dieu », « Ceux qui ne vénèrent pas Krishna aux yeux de lotus, ils sont morts quoique vivants. On ne doit pas leur parler » (II, 45, 4 ; 39, 8) (Barth, iv. 396). Non contents de nier sa divinité, les ennemis de Krishna nient la noblesse de sa naissance : esclave, il se prétend roi. Il y a eu conflit, et on se demande si les traits de la légende qui accusent, d'une manière parfois désobligeante, l'humanité de Krishna, n'ont

pas leur origine dans l'opposition des sectes. Mais mieux vaut croire que les caractères humains et divins se combinent chez lui depuis le jour où sa légende se cristallisa [1] : rien de métaphysique dans la divinité de cet homme-dieu ; de naissance muni d'un pouvoir surnaturel qui le rend, à l'occasion, supérieur aux dieux, il est parfois démuni de ce pouvoir et réduit à ses ressources humaines qui sont grandes et variées : il ne se pique ni de loyauté ni de bravoure, digne camarade des héros du Mahābhārata ; héros tel que les anciens bardes pouvaient le chanter.

Ce héros fut adoré par un clan ; il fut une « divinité ethnique » (*kuladevatā*); il fut la divinité d'élection (*ishtadevatā*) de plusieurs ; on lui donna le titre de Bhagavat « Seigneur » et ses dévots, qui vénèrent aussi d'autres Bhagavats (Arjuna), prirent le nom de *Bhāgavatas* « Adorateurs du Seigneur » ou encore « Adorateurs du fils de Vasudeva ». Toujours il garda, dans certains milieux, le caractère d'un dieu de secte, d'un dieu qui reste la propriété de ses amis. Mais, dès avant la refonte brâhmanique du Mahābhārata, Krishna proclame qu'il est Dieu : « C'est à moi, dit-il, que s'adressent toutes les prières, tous les hommages, quel que soit le dieu que l'homme ignorant croit invoquer ».

Ce dieu était trop grand pour que les brâhmanes ne l'adorassent pas. Contraints de lui faire une place dans leur panthéon, et une des premières, ils reconnurent en lui l'incarnation de Vishnu. — Pourquoi de

1. Les limites sont incertaines entre le dieu et Dieu, entre l'homme et le dieu. Dans le Rig, Indra s'énivre et s'invigore avec le Soma, tel un homme ; écrase les démons par sa magie supérieure, ce qui est d'un dieu ; garde l'ordre éternel et sépare le ciel et la terre : ces conceptions ne sont pas nécessairement successives.

Vishnu parmi tant de dieux ? Sans doute en raison d'affinités mythiques que nous pouvons deviner (Senart, *Légende*) ; parce que Vishnu était une figure à transformations. — Krishna et Vishnu gagnèrent à être identifiés : Vishnu fut promu dieu souverain ; Krishna, adopté par les savants, devint capable de la théologie et de la morale de la Bhagavadgītā. Malgré sa biographie, il est le dieu de la sainteté dévote et du devoir [1].

Que faut-il penser du Krishna idyllique ? Ses relations avec le Krishna guerrier du Mahābhārata sont-elles fortuites et tardives ? — Que Krishna, enfant, amoureux et vacher, soit inconnu du Mahābhārata, ce point n'est pas d'une parfaite évidence. Krishna est encore enfant lorsqu'il tue Kamsa (XIII, 148, 57 ; ailleurs il est adulte) ; il a seize mille femmes qui, après son départ pour la geste héroïque, tombent au pouvoir des vachers et des voleurs ; il est cher au peuple des vachères ; il reçoit le nom de Govinda « Vacher ». Admettons toutefois que ces indices prêtent à la discussion ; admettons que la légende enfantine et bucolique n'est pas très anciennement attestée. Nous ne croirons pas pour cela que cette légende est tardive et que son centre fut d'abord un enfant bleu ou noir des Abhīras. — C'est un principe de ces biographies, Achille, Héraclès, Dionysos, Bouddha, Krishna, que la jeunesse du héros soit amoureuse. Du grand effort qui cherchait à pénétrer l'imagination des vieux âges et expliquait la confusion des nuages avec vaches et vachères, la confusion des héros humains et des mythes solaires, — confusion qui, ne l'oublions pas, est attestée par les textes, — la critique moderne se refuse à admettre la

1. Si nous errons, nous errons raisonnablement et en bonne compagnie.

légitimité, réservant ses faveurs exclusives au bric à brac de l'ethnographie. Mais, sans examiner ici cette controverse, pourquoi ne pas admettre que la piété, une fois fixée sur un homme dieu, s'est préoccupée de son enfance et de sa jeunesse ? La célébration du huitième jour de la naissance est ordonnée par Çiva lui-même (XIII, 14, 290) ; le culte de Krishna n'est pas sanglant et ne requiert que des fleurs et des gâteaux (XII, 269 ; 277) : Krishna, dans l'Epopée, est déjà un dieu aimable.

Reste à examiner la mention de Krishna, fils de Devakī, dans la Chāndogya. — Si, à l'époque de cette Upanishad, Krishna, prince de philosophie, s'asseyait aux genoux de Ghora, combien de siècles mettrons-nous entre Ghora et les documents épiques ? « Comment l'obscur disciple d'un certain Ghora serait-il soudainement devenu le héros national d'un peuple important de l'Inde, le belliqueux auteur de tant de prouesses, non pas seulement merveilleuses, mais clairement mythologiques ? » (*Légende*, p. 395). — Le plus simple — si on ne veut pas corriger l'Upanishad et lire « Krishna » au lieu de « Krishna fils de Devakī » — est de croire que l'auteur brâhmanique connaissait Krishna, grand prince de la légende et n'était pas de ceux qui le divinisaient [1]. C'était la mode, à l'époque des Upanishads, de mettre en scène des kshatriyas. Disons, au plus court, que « cette représentation absolument évéhmériste [de Krishna dans l'Upanishad] paraît moins originale que celle que montre l'épopée ». (*Barth*, I, 152)

IV. Ancienne dévotion bouddhique.

1. Telle est, si je l'entends bien, la pensée de Jacobi dans *Hastings*, VII, 196 b.

Nous rangerons le Bouddhisme ancien, le Bouddhisme naissant, parmi les religions de *bhakti*.

1. Au témoignage des documents monastiques, il y eut, à l'origine, opposition et en quelque sorte divorce entre les religieux, mendiants et mendiantes, et les laïcs, adorateurs et adoratrices (*upâsaka, upâsikâ*). Cette opposition est exprimée avec netteté dans les paroles, presque les *novissima verba*, qu'on attribue au Bouddha (Dîgha, II, 141) : « Comment nous conduirons-nous à l'égard du corps du Tathāgata ? — Ne vous occupez-pas du culte du corps (*çarîrapûjâ*) du Tathāgata. Faites effort pour votre propre bien ; attelez-vous à votre propre bien ; soyez diligents, ardents, appliqués à votre propre bien. Il y a parmi les nobles, les brâhmanes, les bourgeois, des hommes instruits et dévots (*abhiprasanna*) au Tathāgata : il feront la *pûjâ* du corps du Tathāgata. »

Les moines, dans la mesure où ils sont des candidats au Nirvâna, n'ont pas à rendre un culte au Bouddha ; de même ils ne doivent accomplir aucune autre action méritoire. Tout culte, quel qu'il soit, est en contradiction avec le dogme bouddhique : la conquête du Nirvâna est une œuvre strictement personnelle ; le moine ne peut y être aidé ni par un dieu, ni par un Bouddha : « Soyez à vous-même votre propre lampe. »

En effet, pour entrer dans le chemin du Nirvâna, l'ascète doit détruire dans son esprit l'idée de personne L'abandon de cette idée (*satkāyadrsti*) et des idées qu'elle implique constitue l'entrée dans le chemin. L'homme qui voit en vérité la douleur (première vérité) ignore la notion d'un être qui souffre. Le moine « qui s'apaise intelligemment » (*avetya prasāda*) dans le Bouddha, qui prend intelligemment refuge dans le Bouddha, sait que le Bouddha n'est pas une « personne », mais un certain ensemble d'éléments

matériels et mentaux : ce n'est pas dans cet agglomérat tout entier qu'il prend refuge; il ne prend pas refuge dans la personne physique, dans les pouvoirs miraculeux, dans la grande pitié du Bouddha, dans les pensées relatives au monde et aux êtres qui surgissent dans le Bouddha, mais seulement dans le double savoir que possède le Bouddha : « Toutes mes passions sont détruites; elles ne renaîtront plus » [1].

Toutefois, les moines sont les fils de Çākya (Majjhima, III, 29, Therīgāthā, trad. p. xxxii). Le Bouddha est le sauveur, car c'est de lui que les simples mortels ont appris le chemin du salut ; c'est en lui que sont réalisées toutes les perfections du mystique et du saint; penser au Bouddha (*buddhānusmṛti*) est aussi indispensable que penser à la mort : l'hygiène morale et intellectuelle du moine, candidat au Nirvâna, comporte de la *bhakti*, non pas latrie, mais dulie, hyperdulie. — Une des anciennes écoles, celle des Sarvâstivâdins, est très catégorique sur ce point : si un homme, dans la présente existence, se fait moine et entre dans le chemin du Nirvâna, il doit cet heur

1. Aussi, aux yeux du théologien, les « refuges » — les trois joyaux, le Bouddha, le Dharma et le Samgha — ne « protègent » pas de la manière dont un homme protège un autre homme. Mais la pensée qui s'est réfugiée dans le Dharma (= Nirvana) et dans les qualités (savoirs et connaissances supérieurs par la possession desquels certaines personnes sont des Bouddhas ou des Saints) sera protégée de la souffrance, c'est-à-dire parviendra au Nirvana [La prise de refuge est, en quelque sorte, une prise de possession du Nirvana, une aspiration au Nirvana]. — Quoiqu'on prenne refuge, on peut ne pas être protégé : lorsqu'on viole la loi du Bouddha ; de même le roi ne protège pas celui qui méprise ses ordres — La prise de refuge est seulement une semence de bonne conduite.

Mais la piété n'entend pas les choses ainsi : les trois joyaux sont des divinités protectrices et assurent à leurs adorateurs, non pas le Nirvana, mais le bonheur céleste : « Ceux qui prennent refuge dans le Bouddha, dans le Dharma, dans le Samgha, ils ne vont pas en enfer ; ils ne renaissent pas dans des corps humains ; ils obtiennent des corps célestes » (Divya, p. 196).

inappréciable à d'anciens actes de dévotion à l'égard du Bouddha [1].

2. A considérer le Bouddhisme des adhérents laïcs, on voit dès l'abord que la *bhakti* en est une pièce essentielle, la pièce essentielle.

Il n'est pas exact de dire que « l'adhésion des laïcs ne comporte aucune profession de foi ». Les *upāsakas* doivent, devant une personne qualifiée, prendre refuge en Bouddha, dans le Dharma, dans la Communauté ; ils s'astreignent à une certaine discipline morale ; ils constituent, à côté des mendiants et des mendiantes, un tiers ordre ; ils ont des devoirs et des droits à l'égard des moines.

Mais le laïc, par le fait même qu'il reste dans la maison » et demeure l'esclave du désir sous toutes les formes, plaisir, orgueil, avarice, ne peut pas en principe prétendre à l'extase, encore moins à la « vue » des vérités et au Nirvâna. Il doit acquérir du « mérite » pour couvrir les péchés inévitables dans la vie du monde, pour s'assurer des renaissances heureuses, divines et humaines : le Nirvâna est au bout du « mérite ». Le laïc est par définition l'observateur du pentalogue (ne pas tuer, etc.) ; par le jeûne bi-mensuel (*upavâsa*), il s'associe périodiquement et humblement à la vie monastique ; surtout, par le don, il cultive les « champs de mérite », c'est-à dire il verse ses aumônes et ses offrandes là où le mérite du don fructifie au centuple ; l'affection, la foi, surtout accompagnées d'actes du corps et de la voix, sont merveilleusement efficaces : « Si une feuille, une fleur, un fruit, un

1. Ces actes sont les *mokshabhâgîya*, les actes qui produisent la délivrance de la transmigration, voir Abhidharmakoça, IV. 150. Le Divyâvadâna, p. 360, enseigne que la dévotion, même petite, porte pour fruit le Nirvana. [Il dit au même endroit que c'est seulement par la grâce de Bouddha que peuvent être lavés les péchés commis contre le Bouddha].

peu d'eau m'est offert par dévotion je tiens pour agréable ce don de l'homme vertueux » (SENART, Conf. Musée Guimet, t. XXV, p. 143) « Celui qui a pour moi foi (*çraddhā*) et affection (*preman*) ira au ciel » (Majjhima, I, 142).

D'où le culte des reliques ; les offrandes de fleurs, de lampes, de musique et de parfums ; les pèlerinages aux lieux saints, le culte public ou domestique des symboles et des images, la construction de temples et de couvents[1].

Les théologiens de la dogmatique la plus rigoureuse ne peuvent qu'approuver cette dulie, car, disent-ils, le Bouddha, au moment du Nirvâna, a accepté d'avance les dons des générations sans nombre. D'ailleurs la

1. La religion bouddhique, ou *bhakti* du Bouddha, n'est, à l'époque ancienne, systématiquement décrite dans aucun livre ; pour l'étudier nous devons grouper les renseignements épars dans les traités monastiques, interpréter les monuments et les légendes consignées à époque tardive. — Cette *bhakti*, dans la littérature du Grand Véhicule, présente tous les caractères de la *bhakti* hindoue : dévotion ardente et superstitieuse, monothéisme (Amitabha) tempéré par une hagyolâtrie à saints spécialisés (guérison du corps, absolution des péchés), démonologie de magie noire et blanche. Elle reste, dans l'ensemble, morale ; elle était très nettement morale à l'origine : le fidèle laïc est par définition, comme nous avons vu, « l'observateur des cinq règles » (ne pas tuer, etc.) ; le dieu qu'il adore doit le pouvoir souverain et universel à la pratique millénaire des plus hautes vertus, don, patience, force. Le Bouddha est un saint ; les moines ne permettent pas au laïc d'oublier que le Bouddha fut un moine, fondateur de l'ordre ; leur littérature, parlée et figurée, reste en grande partie historique (FOUCHER, *Art. du Gandhâra*).

La théorie du don (y compris les offrandes pieuses et la *bhakti*) dans Abhidharmakoça, IV. 113 et suiv.

Sur les *pujas* qui assurent le salut au mourant, Visuddhimagga, p. 550 ; Hastings, IV, p. 449.

Sur les *stupas* et leur relation avec la tombe védique, Th. Bloch, Excavations at Lauria Nandangarh, Arch. Survey, 1906-7, p. 119 ; Przyluski, *Funérailles du Bouddha*, p. 209 et suivantes. — Barth II, 311, IV, 391. — Si la construction des *stupas* est conforme à la tradition védique, le culte des reliques paraît très peu brâhmanique : « Pour les brâhmanes, les ossements restent impurs même après qu'ils ont passé par le feu ».

bhakti est, en soi et par soi, fructueuse, bien que le Bouddha, objet de cette *bhakti,* soit éteint : de même que la méditation de bienveillance et de pitié, quoique tout à fait inutile aux malheureux qui en sont l'objet, purifie l'âme de celui qui s'y exerce. — Soyons sûrs que les simples se préoccupaient peu de ces subtilités.

3. Les textes nous invitent à distinguer le Bouddhisme des moines et le Bouddhisme des laïcs, et les textes sont nos maîtres. Mais nous ne commettrons pas l'erreur d'opposer nettement ces deux Bouddhismes et d'être plus orthodoxes que les auteurs des Traités (*çāstra*) eux-mêmes.

Tous les laïcs ne se contentaient pas de pratiquer ou d'étudier les trois traités ou sermons de la moralité, de l'aumône et de la naissance dans le ciel (Przyluski, Légende d'Açoka, p. 196). On ne leur cachait pas l'enseignement bouddhique proprement dit : que les plaisirs sont misérables, même ceux du ciel; qu'il y a quatre vérités saintes et le reste. Açoka recommande aux laïcs comme aux moines des livres ou sermons savants. Nous savons que des laïcs ont collaboré à la collection des écritures ; nous savons que les « fruits de la vie religieuse », et même le plus sublime de tous ou qualité d'Arhat, ne leur étaient absolument pas inaccessibles.

D'autre part, c'est bien la tradition monastique qui nous instruit de la biographie du Bouddha, si mêlée de légende et de mythe, de la dévotion du Bouddhisme ancien, des théories « supra-naturalistes » qui reconnurent dans Çâkyamuni l'avatar d'un Bouddha céleste : nous ne croirons pas que l'ensemble de la communauté prit l'attitude renfrognée et dédaigneuse d'un Udāyin à l'endroit des miracles du Bouddha. Plusieurs historiens, dans la masse confuse, mal datée, hétérogène, des Écritures, réunissent sans effort

des définitions rationalistes, des déclarations non ambiguës sur l'agnosticisme du Bouddha et son « moralisme » (mépris de toutes les questions qui n'intéressent pas la manière de vivre), la condamnation des excès ascétiques et mystiques. Ils construisent ainsi et, nous le reconnaissons volontiers, avec de bons matériaux, une sage et tempérée philosophie, une « religion de l'esprit » d'aspect très occidental : « Le Bouddhisme était, disent-ils, une méthode de salut lente, intellectuelle et personnelle : il se fait dévot, formaliste, mystique ». — Le Bouddha a dit : « Eviter le mal, faire le bien, purifier la pensée : telle est la loi des Bouddhas. »

Nous ne suivrons pas ces historiens. Si obscurs que soient et les antécédents du Bouddhisme, et la première période bouddhique, et, on peut le dire, toute les périodes de l'histoire bouddhique ancienne, nous savons au moins que le Bouddhisme est hindou. Windisch déclare que le Bouddha n'a certainement pas raconté les Jâtakas, c'est-à-dire l'histoire de ses anciennes existences, car, dit-il, « quel homme sensé peut croire qu'il se souvient d'anciennes existences ? » — Cette observation, à notre avis, caractérise une méthode surannée.

Dans l'état actuel de la recherche, il est difficile de supposer que le Bouddhisme ne fut pas toujours ce qu'il est d'après nos sources, à la fois une gnose et une religion, une méthode de *yoga* et une *bhakti*. Par définition et en théorie, la méthode de *yoga*, telle que l'entendent les bouddhistes, n'est pas dévote ; le Bouddha montre le chemin où le bouddhiste marche par ses seules forces. Ce chemin est un chemin « mystique » : un chemin où l'on entre et où on chemine par l'extase : « On ne voit les choses comme elles sont que dans l'état de recueillement ». Ce qu'il faut voir est

très simple, simple d'une simplicité enfantine : que tout est douloureux, que « je » suis seulement une série de pensées, de sensations, et une masse périssable de chair. Mais l'idée de la douleur et de l'impermanence ne pénètre pas, ne « parfume » pas l'esprit, aussi longtemps qu'on ne s'en imbibe pas par la méditation. Plusieurs textes décrivent le Saint qui se livre à la méditation dans les cimetières, supprimant la respiration, se coupant la gorge quand l'extase lui échappe. Tout cela n'est pas pur intellectualisme. — En théorie, disons-nous, la gnose n'est pas dévote. Mais le Bouddhisme historique ne montre-t-il pas la dévotion étroitement conjuguée aux spéculations radicalement nihilistes de la Prajnâpâramitâ ? Un Çântideva nie la douleur, la transmigration, le Nirvâna, le Bouddha : « Le Bouddha n'est qu'un nom » ; il a cependant trouvé des formules d'horreur pour le péché et de contrition, de piété et de reconnaissance pour les Bouddhas, qui nous émeuvent et que les sectes dévotes ont adoptées — à moins qu'il ne les leur ait empruntées. — Que beaucoup, parmi les anciens *yogins* du Bouddhisme, aient adoré Bhagavat comme les nihilistes de la Prajnâ adorent les Bodhisattvas, c'est tout à fait vraisemblable.

Normalement, dans le Bouddhisme comme dans l'Hindouisme, gnose et *bhakti* sont mêlées. Mais il y a des sectes bouddhistes de pure *bhakti*. Mais, et aussi haut que nous remontions, nous rencontrons des textes, nous suivons une tradition qui fait effort pour condamner toute dévotion : « Ne vous occupez pas du corps du Tathāgata ; cela regarde les laïcs ». « Le vrai miracle est le miracle de l'enseignement ; les autres miracles peuvent être accomplis par magie ». Ananda se réjouissait du pouvoir souverain du Bouddha, capa-

ble d'illuminer des milliers d'univers : « Quelle bonne fortune pour moi, dit-il, d'avoir un maître aussi puissant ! » Udāyin réprimanda Ananda : « Qu'est ce que cela peut te faire que ton maître soit si puissant ? » Alors le Bouddha réprimanda Udāyin : « Ne parle pas ainsi ! Grâce à la pieuse complaisance qu'il a prise pour moi, Ananda obtiendra de renaître sept fois roi des dieux... » — Cette tradition rationaliste (car comment la désigner autrement ?) s'affirme souvent dans le canon. Çâkyamuni y apparaît quelquefois comme un homme semblable à tous les autres : « seulement plus grand, plus puissant dans ses efforts, il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces » (Oldenberg, *Bouddha*, p. 320). — Mais telle n'est pas, dans l'ensemble, l'attitude des bouddhistes à l'égard de leur maître.

L'Index, la carte et les Appendices à la fin du second volume consacré à l'Inde.

Table des Matières

HISTOIRE DE L'INDE

PREMIÈRE PARTIE

L'Inde jusqu'en 300 avant J.-C.

(Notes sur l'Inde avant les Mauryas)



Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — EUVRARD-PICHAT



